

藤元正樹 講述

# 愚禿鈔講義

## 第六卷

(下卷6)

(内疑情外信心、内軽外重)

大徳の層

目次

第六十一講

内疑情外信心

「内疑情外信心」 1

一 河譬の信心行者の守護は異学・異見・別解・別行の人から

二 一室の行者における別の問題 3

別解・別行のかたちで自らの信仰が自覚的になる 4

疑情と信心の問題は法然は深心積、親鸞は至誠心積 4

法然の二種深信は疑いと信心との対比 5

法然の機の深信の根拠は疑情 6

法然は信仰の実践性からみる 6

宗祖は他力回向の信を至誠心の内外対であらわす 7

内外対の法然と宗祖の異 7

宗祖は深信と浅信の対比として二種深信をおさえる 8

五正行 9

善導の五正行は生活儀礼 9

正定業は人間の行為でなく、人間を仏として創造する行 1

宿業は薰習説 10

法に立つて心に宿業論が成立 11

親鸞の称名 12

儀礼の本質的な意味は信仰の遂行性 13

罪福信の自覚というかたちで至誠心を逆説的に表現 13

第六十二講

内悪性外善性

二の内外対は至誠心の前景 15

善悪でなく善性・悪性を問題にする 15

『歎異抄』は善悪と深信の課題がベース 15

善悪は倫理的な関係、善性・悪性は宗教的な価値基準 16

仏教の善は人間にとって順益するもの、悪は違損するもの 1

至誠心は宗教的良心 17

神意説、宿命説 18

法は習慣、習慣によって人間を変える 18

アラヤの三位 19

大乘仏教の因果は同時因果 21

大乘仏教の時間論は、「現在有体、過未無体」 21

アラヤ識の因相は一切種子識、果相は異熟識 23

至誠心は無心の心 24

親鸞は「須」の字を「よぢ」と読んだ 26

「悪性侵め難し」の一句に宗祖は至誠心積全体のポイントを置いた 26

「内邪外正」 27

六正に対して五邪 28

仏の印可 28

印壞文成 28

五邪の「一」異相 28

「一」自らの功德を説く。「三」吉凶を占う 29

四、大声を出して威嚇する 30

自分に供養するものをほめる 30

第六十三講

内虚外実

口蓮の破邪顕正 31

菩提心は世界観の問題 32

後序の邪正 32

洛都の儒林 33

邪正の道路を弁つる 33

「内邪外正」 34

『観経』による釈迦の真心を開闡の内容は三心一心問答 35

願心莊嚴を願心回向として見いだすが『観経』の意味 36

無因も他因も外道、縁起の否定 37

仏体即行の他因外道 37

回向は回向の行信にあり 38

清淨願心回向 38

回向は法、回心は機 39

宿業は業因縁 39

至誠心こそ回向の願心 39

偶然の中に見いだした必然性が浄法界等流 40

「内虚外実」は「けおどし」 40

「内虚外実」は南都北嶺の仏教 41

『阿含経』は生活の中から見いだされた縁起の教え 41

「内虚外実」の自覚 42

内非外是

内非外是 44

弥勒は真宗では弥勒菩薩 45

真の仏弟子を象徴するのは韋提希と弥勒 46

「誠に知りぬ」とは自分を知る 47

自己反省そのものを問うのが内外対 49

内と外は宗教概念、内在と超越は哲学概念 49

「内偽外真」 51

偽と仮 51

仮は方便の意味 51

仮は真の範疇、偽は真の外にあるが本願の内 52

外教邪偽を包むのが大乘精神 53

小乗仏教では我執の克服、大乘仏教は法執を問題 54

身をもった自己の発見 54

我執は法によつて破られるが、法執を破るものはない、それが

難行 55

異執を教誡する 55

「内偽外真」とは三宝に帰依しつつ異学・異見に異執している  
55

勘決は外にあることを自覚せしめ、内に翻す 57

「内非外是」「内偽外真」の自己に目覚めよ 58

**第六十五講**

内非外是〜内偽外真 .....60

内外・明闇を簡ばす 61

未証浄心の菩薩、報生三昧の菩薩 62

所施と趣求 64

内是外非ならば辺地憍慢土 65

内偽外真、真の領域にあつて成り立つのが仮 65

種々の浄土 67

『愚禿鈔』は下巻からが蓮如の指南 67

親鸞は末法思想の上に三心釈を展開 68

身体中が煩惱 70

二定死 70

**第六十六講**

内雑外専 .....73

内雑外専 73

二行の得失 73

諸経による浄土 74

正行雑行 74

専修雑修 75

「女犯偽」 75

雑行は諸善の兼行、雑修は正助二行の兼行 78

『愚禿鈔』は至誠心の問題として専中の専を問う 78

自己を形成してきた歴史意識が行 79

内愚外賢 80

授受の一心 81

内外対 81

今日は内外の構造を必要としない時代 82

三四五言六句の口伝 83

孤起偽 84

聞の歴史、真理は一人からはじまる 85

聖道門の菩提心は智慧と慈悲、浄土門の菩提心はもう一つ方  
便 86

信を聞く 87

名号に本願を聞いた 88

一生一形 88

法然の生涯に仏願の生起・本末を見た 89

**第六十七講**

内偽外真 内退外進 .....91

内偽外真 91

偽は真に対して反するもの 91

仮は真の外にあるわけではない、本願の内にあつて本願に背く  
こと 91

浄土真宗に帰依したもののだけが仮の自覚をもつ 92

至誠心釈が真仮の内外対を示す根拠 93

本願の三信の展開として三往生をとらえるのが『愚禿鈔』の結  
論 93

人間は世界観によって生きる 93

観念の徹底 94

三心弁定 95

仏教は果中説因 95

『観経』の散善三観は無問自説の経 95

九品は随機顕益 96

人間のまじりと如来のまじり 97

人間に良心がないといふことが良心の結論 97

虚仮不実なる自覚 98

仏教で罪とは執 98

仮の方が真に遠く 99

字訓釈 100

仏意釈 100

「種なり」が「至心」字訓釈のポイント 100

至心釈も信樂釈も『涅槃経』を引く 101

内退外進 103

進退の心、 103

人間をして人間たらしめる一心 104

深信の心 106

二種深信を機法でなく自利利他で解釈 106

生きていくとは、内外の構造において自覚する 108

**第六十八講**

内愚外賢 内退外進 .....110

内愚外賢 110

親鸞教学の大きな事蹟は真仮分判 110

三輩を一貫する無上菩提心 111

三輩を一貫する一向専念無量寿仏 111

方便において仏の真実が成就 112

善巧摂化の方便 112

仮は二十願における宗教心の自覚態 113

無因論、他因論いずれも外道 114

信心正因・信心仏性 115

本願を発したもうた心をさたたく 115

建と首 116

欲生心に立つてハジメテ 117

不実功德は自損損他 119

内退外進 120

案ずるとは、手にもつたものを案ずる 122

七祖往還の相が本願招喚の声 123

菩提心の苦悩とは利他の悩み 124

法からは回向、機からは回心 124

欲生心が回向心 125

如来が私を信じている点に内外の検討 126

涅槃とは決定心 126

求道の前提にあるのは救い 126

**第六十九講**

内疎外親

内疎外親 128

順彼仏願故 129

善導は正の中に正助二業 129

法然は称名正行を念声は一論で口称 130

五番の相對 131

法然は行についての親疎対、親鸞は至誠心積の内外対におさえる 132

信因称報 133

四威儀 133

三縁、親縁 135

近縁 136

増上縁 136

彼此三業不相捨離 136

「衆生、仏を憶念せずといえども、仏、我を憶念したもう」とい  
う確信 138

「トホあし」に「われないま」 139

遠近対 140

願心に反映した 140

救われざるもの発見 142

遠いものほど近い 142

**第七十講**

内疎外親

三縁積 143

法然は唯の一字に着眼 143

華座觀の見仏三昧 144

釈尊が説いたのは像觀と真身觀 144

「願見仏」は願に応じて現前する 146

内遠外近 147

近づけば遠くなるのが自覺の構造 147

内迂外直、迂回と直往 148

超えるところ 148

迂回の教 149

法は一つ、機は三つ 149

漸次成就 150

二十願の自覺が十八願の内容 150

横堅二超の菩提心 151

自由・平等 152

願作仏心は横の大菩提心 152

人を救うということではなく人と共に生きる 152

**第七十一講**

内迂外直

違逆と隨順の前提に内迂外直 155

生死を出る道でなく超える道 156

横超とは生死がそのままに涅槃の意味をあらわす 156

分段生死、變易生死 157

流來生死 157

反出生死 158

方便生死 158

因縁生死 158

有後生死 159

無後生死 159

隨順は生死が涅槃に矛盾しない 160

読誦がもっている意味 160

善導は正雜二行、法然は專雜二行 161

正行は如来が人間になろうとした行 162

「違」は食い違ふ、「逆」は反する、背へ、反逆。「隨」はつきした  
がう、「順」は流れる 163

信心に因果がある 165

感応道交 166

「法爾自然」と「自然法爾」の違ふ 167

自然法爾 168

無生の生 169

**第七十二講**

内迂外直

「内迂外直」は横超の問題 171

信心が横超という性格をもつ 172

親鸞は因分可説に立つ 175

阿弥陀仏は縁 175

内軽外重 175

遠行地は七地沈空の難 177

さとりをも突破するのが信心 178

業道は重き者を先ず牽く 181

五種利益増上縁 182

秀困気が親鸞のいう自然法爾 183

不動心化が還相の菩薩 184

浄土の如来と穢土の如来を区別しない 185

## 凡例

- 一、宗祖の著作および三経七祖関係の文は、漢文は大八木興文堂発行の『真宗聖教全書』により、書き下し文は東本願寺出版部発行の『真宗聖典』によった。但し、本文中の『真宗聖教全書』など漢文体の引用は、できるだけ書き下し文にした。
- 二、本文中（聖典〇頁）とあるのは東本願寺出版部発行の『真宗聖典』の頁数、また（真聖全〇頁）とあるのは『真宗聖教全書』の頁数である。
- 三、旧仮名遣いは現代仮名遣いに、旧漢字は当用漢字に改めた。

## 第六十一講

内疑情外信心（真聖全二・四七八頁）

内疑情外信心（聖典四五七頁）

—

### ■ 「内疑情外信心」

内外二十五対の内、「内外道外仏教」「内聖道外浄土」について申し上げてまいりましたが、今回は「内疑情外信心」というところですね。さらに、「内悪性外善性」「内邪外正」というふうが続いていくのでありますが、だいたい「内外対」という言葉自体は法然上人の『選択集』の「三心章」に取り上げられているのであります。「三心章」にすでに至誠心についての相對、四種類があげられておるわけでありませう。しかし、それは法然上人だけでなしに、すでに『安樂集』にその前例があります。ただし、そのときの相對ということによってあらわそうとしておられるのは、往生浄土門というものと、それに対する往生浄土門でない法門でありますね。それを明らかにする方法として用いられてまいりました。ですから、こういう内外対というような方法で一つの眞実を明らかにしていくという範疇概念みたいなものは、必ずしも親鸞がはじめてではないわけでありませう。ですから、二十五番の相對のなかでも、やはり宗祖はおそらくは『安樂集』「二門章」とか、あるいは法然上人の『選択集』「三心章」における四種類の相對というものを加味しながら、考えていかれたものであろうということは、想像するのにそう難しいものではないのであります。

ただ、いま申しました『安樂集』「二門章」の場合は、たとえば内外対の最初に置かれます「内外道外仏教」という相對というものではなくて、内仏教外外道ですね。内は仏教であつて外は外道であるというかたちで内外対と。あるいは聖道・浄土の對比もまたそのなかに置かれております。ただこの「内疑情外信心」というような相對は、『安樂集』にも『選択集』にも見当たらない。疑情と信心を對比されたということが、やっぱり独自の宗祖の至誠心積のもつ特異な点であろうと思ひます。

ですから、だいたい前回に申し上げましたように、「内聖道外浄土」というようなところで問題になった一行三昧という、善導大師の一行三昧ですね。つまり中国における浄土教の念仏の特徴としての禪浄双修。禪、まあ中国仏教の一つの特徴であります。禪と浄土の念仏とい

うものが一つになったものであります。だからこの禅淨双修の念仏というものが一行三昧の、『文殊般若経』の文殊説・文殊問という二つの内容をもったものです。具体的に言えば善導大師のところでは、観念の念仏と称名の念仏というものが決着がつかないままです…。善導大師自身は禅宗の人たちから善導の念仏というものは、いわゆる有相但着の念仏だと批判されるわけですね。有相但着と申しますのは、善導大師の教学の一つの特徴をあらわしますのは指方立相ですが、その指方立相の念仏というものに対する禅宗からの批判であります。浄土が西方という一つの方向をもち、依正二報の莊嚴をもった浄土という、そういうものを善導の説く念仏の内容として禅宗の人たちから猛烈な批判を受けるわけです。

## 二

### ■ 二河譬の信心行者の守護は異学・異見・別解・別行の人から

一つはいまは至誠心積であります、ずっとこの三心積の中では、とくに二河譬というところで善導大師が課題にした、いわゆる異学・異見・別解・別行ということですね。同じ念仏の中に別解・別行というものがあると。簡単に言えば異端の問題ですね。二河譬というのは信心の行者を守護するという言い方ですけれども、信心の行者を何から守護するのかと言えば、具体的には異学・異見・別解・別行の人たちから信心を護るといことがあります。で、それを内容から申しますれば、善導大師がいつておる一行三昧ですね。一行三昧というのは申し上げるまでもなく、法界一相ということ、つまり法界一相のアイデアですね。法界一相を観ずる行であります。三昧でありますから。念仏そのものに法界一相の思想……。そういうものが善導大師のところでは、称名か観念かということが明確にはされていなかったものであります。問題意識としては明らかに二河譬の中に群賊悪獸、つまり、異学・異見・別解・別行というものを課題にしたという意味があるのかと思えます。

だからわざわざ二河譬の再釈を終わって再び至誠心積というものを取り上げてくるのは、当然この異学・異見・別解・別行という、現実的にはどうにもならない異端の問題ですね。本来から言えば一行三昧の念仏の中に法界一相を説くのでありますから、異端というものはありえないのですが、具体的な現実のなかでは異学・異見・別解・別行というような現実を否定するわけにはいかないものがあつたわけでございます。同じ一行三昧を説きながら、異端となり別解・別行となつていく、そういう問題でございますね。たとえば『歎異抄』なんかも、最後には、「一室の行者のなかに、信心ことなることなからんために、なくなくふでをそめてこれをする。」（聖典六四一頁）というでしょう。一室の行者のなかにおいてなぜ信心が異なつていくのかと。まあそれが文字通り悲歎であります、そういう悲歎の現実です。

ね。歎異は異端の問題であります。これは「信巻」の二河譬を見ていただいても、二河譬の合法段を見ていただきましても、群賊悪獣というものを合法するさいに二つの合法がございます。一つは、「群賊悪獣詐り親む」というのは、すなわち衆生の六根・六識・六塵・五陰・四大に喩うるなり。」（聖典三〇頁）と。もうひとつは「群賊等喚び回す」（聖典三二頁）とありまして、そこでの群賊というのは、「別解・別行・悪見の人等」（同頁）となっております。つまり、異学・異見ではないのです。ここはあくまで、「別解・別行・悪見の人」です。

#### ■ 一室の行者における別の問題

別解・別行ということは、異学・異見というものではないのです。つまり一室の行者における別の問題です。同じ念仏を称えながら、なぜ分裂するのかという課題でありますね。学びが違うということは、異学・異見という場合は別に異端という意味はもたないわけです。たとえば法華宗の人やら、天台宗の人たちが何を学ぼうと、それはあくまで異学・異見であります。同じ仏教というても異学・異見である。だけでも同じ真宗の中で同じ一室の行者のなかにおいて信心が異なる、それを別解・別行とこう読んでいるわけです。これは信仰というものの自体がもっておる非常に強烈な観念ですね。差別観念です。別異の観念と違っていいのでしょうか。同じ一室の行者であればこそ出てくるような異端という感情でありますね。別の教えを学ぶ人というものに対してでなくて、一室の行者なるがゆえにもつ拒否観念ですね。敵、かたきみたいなものです。そういうものがとくに一行三昧というものを取り上げたなかに、善導大師が群賊悪獣というような、二河譬の中でとくに問題にしなければならなかった課題があると思います。同じ宗祖の教えを聞いたもの、同じ信仰をもつもののなかにおける、それが逆に言えば信仰のもつておる情熱の激しさといってもいいわけでありませぬ。

ですから、二河譬の合法の最初に出て来る「群賊悪獣詐り親む」といわれる場合の群賊というのは、「衆生の六根・六識・六塵・五陰・四大」と言われております。それは譬喩のほうでは、水火の激しさということにたとえられているわけでありませぬ。つまり、信仰というもののなかにおいて食欲や瞋恚というものが燃えさかるのは、これはなんでもないとところに食欲や瞋恚というものがあるわけではなくて、むしろ信仰という一つの魂の情況の中に水火の食欲・瞋恚というものもつとも激しいものが描かれているといえると思います。なんといいませぬか。少々損したり得したりしても、貪愛・瞋憎の炎というものは、それほど自らの身を焼くほど激しいものでなくて、むしろ信仰の情熱みたいなものがかえって、ほんとうの意味で身を焼き尽くすような水火のきびしさによってあらわされているものだろうと思います。信仰というところに、はじめてかたきみたいなもの、敵みたいなものが成り立つわけでしょう。たんなる経済や文化あるいは政治とかというところで起こってくるようなものではなくて、いのちをかけるような水火の激しさというものは、やっぱり信仰特有のものであるうと思ひませぬ。だから、



信仰というものは、ある意味では別解・別行というものを見据えているようなものか、いつもあるということだろうかと思ひます。

### ■ 別解・別行のかたちで自らの信仰が自覚的になる

別解・別行というものを見据えるところに信仰の情熱というものが逆にはつきり与えられるということですが、つまり、別解・別行というものが明確にならないような信仰というものは、それはないわけじゃないでしょうけれども、自覚的にはならない。むしろ別解・別行というかたちで自らの信仰というものが自覚的になってくる、こういうものだろうと思ひます。

### 三

まあこれは最終的にはこの「内外対」というのは、自力他力の問題に吸収されるわけですが、自力他力というのは、これは先ほど申しました『安樂集』の「二門章」の中にも置かれておる概念であります。で、その自力他力というものにまで、こういう課題がずっと吸収されていくプロセスみたいなものが、宗祖の検討のなかで二十五対に分かつて検討されていくのであります。こういうことを言つては、はなはだいかんじもわかりませんが、たとえば『歎異抄』、歎異という言葉は、これは唯円がいうのであります。親鸞の場合ははたして歎異という言葉で……。まあ歎異という言葉も大事なのでしようが、しかし歎異という言葉だけでない。たとえば「化身末巻」というのは「外教邪偽の異執を教誡」（聖典三六八頁）せんという言い方がありますね。歎異という言葉は、異なりを歎くというようなことではない。外教邪偽を教誡せんというのでしよう。その教誡という言葉で取り上げられてくる異学・異見・別解・別行に対する姿勢というもの、異なりを歎くというようななかたちで、別解・別行というものに対しておる唯円との違いみたいなものを私はどうしても感じざるをえないわけです。その違いというものは、たんに別解・別行を取り上げる姿勢の問題でなしに、信心そのものの姿勢の違いみたいなものか、思ひます。

### ■ 疑情と信心の問題は法然は深心釈、親鸞は至誠心釈

したがつて、いまここでとくに、疑情と信心という問題を内外の対の中に置かれたということか、これは一般的に申しますれば、疑情とか信心というのは至誠心の範疇でなくて深心の範疇にあるわけです。信心の問題であつて至誠心というものの範疇を超えている。至誠心・深心といわれる、あの深心ですね。二種深信の内容までふみ込んでおるような課題の取り上げ方があります。疑いと信心でありますから。ところが、それをあえてここでは至誠心の範疇の問題として宗祖は「内疑情外信心」という内外対をもうけておられるわけです。法然上人の場合

は、疑情と信心の問題は明らかに深心積です。『選択集』の「二心章」の最後のところに至誠心・深心・回向発願心というものを解釈されるのです。

その深心積の内容は皆さまご承知のように、「深心者、謂深信之心」（真聖全一・九六七頁）と。これは善導大師の深心積と一緒ですけれども、その後に、「当知、生死之家以疑為三所止」（同頁）と。これは「正信偈」の場合には親鸞聖人が、「還來生死輪轉家」といつて「還來」という言葉を加えますけど、「還來」という言葉は、法然上人自身にはありません。生死の家には疑いを以て所止と為すと。そして、「涅槃之城以信為二能入」。故今建三立二種信心、決定九品往生者也。（同頁）と、こういう言い方をしますね。二種深信というものを生死の家には疑いを以て所止と為し、涅槃の城には信心を以て能入と為すと。ですから、生死の家には疑いを以て所止と為し、涅槃の城には信心を以て能入と為すというのはなぜかといえは、このことよって九品の往生を決定するのであるというわけです。善導大師の二種深信というものを九品の往生を決定するために立てられたものだともみるわけです。

#### ■ 法然の二種深信は疑いと信心との対比

ですから、二種深信というものは、法然上人によれば疑いと信心との対比であります。いわゆる機と法という問題でなくて、疑いと信心の対比です。疑うものと信ずるものとの品位ですね、九品という階次。疑うものと信ずるものとの九品の決定ということが深心積の本質だと、こうとらえるわけです。だから、どういったらいいのでしょうかね。親鸞は、それに、「還來生死輪轉家」といいますね。ただの生死の家でなしに、輪轉という言葉を加え、生死の家を還來という言葉で、生死之家というものの位置を明らかにし、そして生死そのものは輪轉である。輪廻です。転生ではなくて輪廻です。ニーチェの言葉でいえば、永劫回帰であります。つまり、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫」の「現」という言葉を強調するために「還來」とか「輪轉」という言葉を加えて「正信偈」にあらわされるのです。そのときには法然上人のように二種深信というものが九品の往生を決定するためのものではないわけです。もうすでに、機と法の信の問題であって、信と疑という、信心と疑情というものの問題として二種深信をとらえているわけではないのであります。二種にすることよって一つの信というものを明らかにしようとするのが善導大師の意図です。ですから、ここに九品往生を決定する基準は、疑いか信するか。疑いであるか信であるかということに九品の往生を決定する基準がある。その九品往生の内容が、またこのなかに、

言一切別解・別行・異学・異見等者、是指聖道門解行学見也。（真聖全一・九六七頁）

と。聖道門というのは疑情であり、浄土門というのは信心であるということよって、九品往生というものが決定されるんだというような把

握のしかたが法然上人の二種深信の解釈として示されるわけでありませぬ。それを、言いきってしまえば、機の深信というものをあらわすなかに、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して」きたその原因は疑情にあると。罪悪生死に輪転してきた、その所止ですね。所止は所依止ですから、依止というのは、今日の言葉でいえば根拠ですね、原因とか根拠という意味をあらわします。その原因は、仏智を疑うところにあるというのが法然上人の深信積によってあきらかにされておる。

#### 四

これは、やっぱり僕は、善導大師の二種深信というものを選択という一点に立って理解するとき、いわゆる機の深信といわれるものが疑情だと。つまり、永劫流転の根拠ですね。なぜ流転にとどまるか。すでに、『安楽集』であらわされておりますように、多生曠劫已来衆生は多仏に値うと、さまざまに値いながら、しかも生死の宅にとどまっておることのゆえんは何かと言えば、疑情にあるというわけです。仏智疑惑にあるというところは、ある意味では法然上人の実践的な宗教経験の中で明らかにされた意味であろうと思います。

ですから、二種深信といいますが、私たちは、法然上人の二種深信積というものはあまり注目して見ずに、親鸞のものばかりしか見ておりませんけれども、そうでなくて、やっぱり法然上人は法然上人の二種深信積があるわけです。法然上人は、善導大師の二種深信の解釈というものをとおして、まあそこまで言っていないかわかりませんが、たとえば善導大師は、九品唯凡だとおっしゃいますね。九品往生を決定するのでなくて、むしろ九品はただ凡夫にありと、こう言うのであります。善導の場合は、まったく九品往生を決定することを意図するような二河譬の展開ではないものを、逆に法然上人は九品往生の決定だとみるわけです。つまり、九品を決定する原理がここにあるんだと言うのですから、ある意味から言えば、善導大師の二種深信積と法然上人の二種深信積は、結論的には、まったくあべこべになっておるわけです。

#### ■ 法然は信仰の実践性からみる

しかし、そういうところに、むしろ法然上人の信仰というものの実践性、信というものの実践性があるのです。疑情と対比させられた信心というもののもつ実践性みたいなものが明確に示されておると私は思うわけでありませぬ。

親鸞聖人は、そういう法然上人の二種深信積というものを、二種深信積の中でなくて至誠心積においたということが、親鸞聖人の独特の感

覚であると思います。法然上人の二種深信積の問題を至誠心積におくことによつて、むしろ、疑情とか信心ということではなくて、端的に言つてしまえば、親鸞が言おうとしている至誠心というものは、疑情とか信心とかというような対比を超えた、言葉で申しますれば、「如来の誓願疑蓋雜わることなし」ということを、疑蓋間雜せずということを言いたいために、あえて法然上人の深信積を至誠心の内外対に位置せしめたということが言えるのではないかとというのが、僕のとらえ方であります。

### ■ 宗祖は他力回向の信を至誠心の内外対であらわす

ちよつとややこしいけれども、およそこの深信積の内容を至誠心積で位置せしめる意図みたいなものが、いわゆる先ほど言いました自力對他力というところにもつてくる一つのポイントとして、疑いとか信ずるとかというようなものも超えたような至誠心、つまり、「如来の誓願疑蓋雜わることなし」という絶対的な他力回向の信というものを、むしろこの至誠心の内外対によつてあらわそうとされるわけでしょう。

まあこれは二十五対の中には、直接出てこずに、二十五対が終わったところで「二種の三心」として説かれる自利利他の問題ですね。自利利他の問題というのは、元來、至誠心積の問題であります。それは申し上げるまでもなく『愚禿鈔』の下巻の最初に出てくる課題です。信巻の至誠心積の最後のところに自利真実・利他真実の問題が示されておりますね。その自利利他の問題を、とくに『愚禿鈔』の場合は、「二種の三心」として代表せしめるのです。ですから、ほんとうは自利利他というのは、これは至誠心積の内容であつて当然そういうことから言えれば、この二十五対の中に自利利他の相對というものが置かれてしかるべきものであります。それを別出されるわけでありませぬ。だけでも、そういうことがすでに疑情と信心という取り上げ方のなかで利他真実ということが疑情・信心……。本来なら法然のいわゆる深信積の内容に置かれるべきものを至誠心積に置かれたことの意味みたいなものがみられるということを申し上げてみたわけでありませぬ。ちよつと休みます。

## 五

### ■ 内外対の法然と宗祖の異

内外対の三番目に「内疑情外信心」というのは、先ほど申しましたように、ある意味では、すでに深信積にふみ込んだ解釈であると同時に、これは最後の自力・他力という問題をにらんだポイントに置かれているものですから、はなはだ厄介ですけれども、先ほど申しましたように、法然上人の二種深信の解釈は疑情と信心の対比ということにあります。親鸞聖人の場合は深信というものは、あくまで善導大師の「深信の心

なり」という言葉でありますね。「深心と言うは、すなわちこれ深信の心なり」と。ただたんに信の心でなくて深信の心であるという解釈なのであります。それは、ですから深心というものは親鸞にとつては浅信に対する言葉でありますね。

これは「化身土巻」の中に信という言葉の一字を『大経』の信樂の信に置くわけであります。ですから、その場合の信というものは、  
 如来の誓願疑蓋雑わることなきがゆえに「信」と言えるなり。  
 (聖典三四〇頁)

とあります。つまり、深信の心という場合の心というのは、如来の誓願の心だということを示すわけであります。三四〇頁の四行目ぐらいから出ております。で、それを「『観経』には「深心」と説けり」と。その場合の『観経』の深心の深という意味は、「諸機の浅信に對せるがゆえに「深」と言えるなり」と。この場合は『観経』の深心でありまして、『小経』の深の場合には「利他真実の心」と。そして、「浅」とは定散自利の心これなり」と。深と浅とを浅信と深信と對比させているわけです。これは『観経』も『小経』の場合も一緒でありますね。ただ『観経』の場合の深心の心というのは、これは如来の誓願の心という意味で深心と読んだと。『小経』の場合は、利他真実の心です。これが至誠心積の二十五對の最後に自力・他力という、自利の三心と利他の三信というふうに展開させられてくる文になるわけであります。

#### ■ 宗祖は深信と浅信の對比として二種深信をおさえる

少なくとも法然上人のところでは疑と信という對比が疑情と信心という對比になり、親鸞のところでは深信と浅信の對比として二種深信がおさえられております。法然上人は疑と信、疑情と信心という言葉で二種の深信を解釈しますから、当然、疑と信ということを原理として深心が説かれたというのは、九品往生というもの、つまり九品の階次を決定する原理だということであるわけであります。

もつともその法然上人にとつては、至誠心積の中に説かれる内外對というのは、基本的には「<sup>シテ</sup>翻<sup>レ</sup>内<sup>ヲ</sup>播<sup>ホドコサバ</sup>外<sup>ニ</sup>」(真聖全二・九六七頁)、内を翻して外に播<sup>ホドコサバ</sup>す。播<sup>ホドコサバ</sup>という字は、ほどこすと読みます。外に播<sup>ほじ</sup>す。至誠心積の「外に賢善精進の相を現じて内に虚仮を懐くことを得ざれ」という、ああいふ読み方ですね。「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」というような読み方ではない、もつと正直になれという言い方で解釈しておるわけであります。

ところが、親鸞はそう読まずに、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」と読んだのです。読み方の違いというものも当然そこにあるのでしようけれども、少なくとも、法然上人は至誠心積の中で内外對をいわれる場合は、あくまで内なるものを翻して、そして外に出せと。もつと正直に自分の心を外に出せと。むしろ、信樂積の中に親鸞聖人は正直心ということをはっきり言いますように、

一つの信心の性格でありますね。正直心ということも当然あるのですけれども、親鸞の読み方に従えば内を翻して外に播すというよりも、むしろ内外対であらわそうとしている至誠心というのは、内も外も超えるような意味を示そうとしておるわけです。そこらへんになにか自力に対する他力とか、疑惑に対する信心というようなものでない。親鸞がいおうとしている至誠心というのは、信心とか疑いとかそんなものも人間の疑いというものを超えたような至誠心というものを何とかして言い当てようとしているわけでしょう。そういうところに、法然の内外対と親鸞の内外対との違いがあるのです。つまり、先ほど申しました、「深信の心」という言葉の解釈もあくまで如来の心だと。如来の心を信というのであると。「如来の誓願疑蓋雑ることなきがゆえに「信」と言えるなり」という解釈が、親鸞の場合は、深信に対して浅信という言葉をもってきた。そこらに法然と親鸞との信そのものとのらえ方が、どうも同じものとしては考えられないということがあるわけです。

## 六

### ■ 五正行

そうしますと、端的に言いまして、「内疑情外信心」といわれる「内疑情」というのはわかりますけど、「外信心」というのはよくわからないですわ。内面に対して外というのとは明らかに私たちを意味するわけですから、信心のすがたという意味であります。信心のすがたというのは具体的には何かと言いますと善導は五種の正行という言葉であらわすわけです。五種正行といいますが、五種の正行であります。五種の正行は読誦正行・観察正行・礼拝正行・称名正行・讚嘆供養正行です。これは、善導大師が五種の正行として明らかにしたのであります。いわゆる大乘仏教における五行四信といわれるものとは随分違います。大乘仏教における五行というのは『大乘起信論』に説かれる施・戒・忍・進・止観。布施・持戒・忍辱・精進・止観ですね。これが一般的に大乘における五行と呼ばれるものです。

### ■ 善導の五正行は生活儀礼

これは善導大師の五行行というものは、非常に性格が違います。なぜ性格が違うかというところと大乘仏教における五行というのは、あくまで菩薩の行としての意味をもっております。善導大師がいう五行というのは、そういう菩薩の行というのでないでしょう。凡夫の行としての五行をあげたのです。ですから、善導大師のいわれる五行というのは、言いかえれば、読誦・観察・礼拝・称名・供養というのは、文字通りの儀礼の問題です。一般的に儀礼といわれておりますね。儀礼というと、声明作法というものを考えやすいのですけれども、ああいう祭祀の礼としての儀礼というものでないのです。あえて、善導大師が、五種の正行というものであらわそうとした儀礼の意味は、むしろ、正行は往生

の行における正しい生活の法として儀礼というものを示したわけであり、なにか儀礼といいますが、日常生活と区分して宗教的生活、宗教的な生活の範囲を限定して儀礼と呼んでおりますが、善導にとつて宗教というものは、あるいは儀礼というものは、自らの生活のほかに特別にあるわけではないのです。少なくとも浄土の教法においてあらわされる宗教的生活というものは、特別の生活ではないはずであります。そういうことから言えば、日常性の中に、日常の生活の中で果たされる儀礼というものが、五つのかたちをとつて示されたというべきであろうと思います。祭祀儀礼ではなくて、生活儀礼です。

ですから読誦・観察・礼拝・称名・供養といいますが、これは祭祀の儀礼ではない。私たちの真宗の場合でも、真宗の儀礼というものは生活とは別に考えてはいけないだろうと思えますね。それが真宗の儀礼だろうと思えます。だからこのなかでとくに五正行というものを選択していつて、正・助二業にこれを分けるわけです。読誦・観察・礼拝、これを前三といいます。前三つです。そして供養、後一ですね。その前三後一は助業だというわけです。で、正定の業は、称名にあるとこういうわけであり、すなわち称名もひとつの、本来称名というのは一つの生活儀礼なのです。そういうことから言えば、南無阿弥陀仏と称えるというのは声ですね。善導大師とか法然上人の場合は、称は声であります。声に出すことでありますね。声に出すというかたちでの生活儀礼がとくに称名を選んだと、こういうわけであります。南無阿弥陀仏という六字だけでも、南無阿弥陀仏と称えるというのはまことに簡單明瞭な儀礼ですね。南無阿弥陀仏というのは、そういう意味では基本的には生活儀礼ということがあるんだと思えますね。それを忘れて南無阿弥陀仏にいろんな意味を付け加えることが念仏のように考えたのです。そうでなくて、本来やっぱり善導大師のところでは称名というのは、読誦・観察・礼拝・供養というものと同じ位置に置かれる内容を持ったものであつたはずであります。ですから、いわば読誦よりも観察よりも礼拝よりも供養よりも称名をもつて正定業となすと。

### ■ 正定業は人間の行為でなく、人間を仏として創造する行

業という表現をとるときには、これは行という、まあ行業と一般にいいますが、たんに、人間の行為というのでなしに、業という場合には、人間を創りあげていくような、人間を創造するような行です。人間を創るような行であります。人間がするということではない。人間を形成していく、創造していくような行為として業という言葉が使われております。だから助業に対して正定業といった場合に、称名こそ人間を仏にしていく、人間を仏として創造していく儀礼であると。つまり儀礼といつても、法というのは生活習慣でしょう。習慣によつて人間を創ろうというのが仏法です。神さまとか絶対者によつて人間を救うというのではない。人間の生活によつて人間を仏にしていく習慣ですわ。

### ■ 宿業は熏習説

宿業という言葉がもっているのは薰習説という。元来、人間形成の原理として神意説と宿命説というのがありますね。神意説というのは神さまによって人間の願いがかなえられるというような考え方です。あるいは宿命説。そういうものに対して宿業という独自の論理をもったのが仏教です。神意説という場合は、むしろこれは仏教は神を立てない教えでありますから、法を立てるといふかぎり神意説というものはとらないわけであります。そして宿命説ということになりますと、これは有我論に立つ故に宿命説というものが成り立つわけです。人間のした行為が人間を決定していくという。そういう説が宿命説であります。悪いことをしたやつが悪いところに生まれると。たとえば部落差別で宿命論が云々されるのは、むしろ宿命説、つまり有我論に立つからであります。仏教は無我論ですから、自我というものの実在を認めないところに、なんで人間の主体性が考えられるか。それが宿命説の基本的な課題であります。

ですから宿命論というのは、別名、薰習説ともいわれます。これが本来、有我論でなしに無我説に立った人間の理解が宿命論というものの特徴であります。これは唯識、アラヤ識というようなものを勉強なさっておられたら、皆さんおわかりだろうと思いますが、少なくとも宿命論というのは、けっして有我論には立っていないということが、まず前提として理解されねばならないわけがあります。だから、仏教というのは宿命論なんか捨ててしまえと乱暴なことをいう人がありますが、宿命論を捨てたということは、法というものを捨てたということと同じ意味であります。無茶苦茶や、それは。

#### ■ 法に立つところに宿命論が成立

あくまでも法に立つというところに宿命論というものが成り立つわけであります。そういうひとつの生活習慣の中で形成されていくものを言い当てようとするのが宿命説であります。

## 七

称名というのも、そういう意味ではかたちから言えば、読誦は往生経を読誦することであり、観察は浄土の依正二報莊嚴を観察することであり、礼拝はおそらく善導大師のところでは、一行三昧をいうのでしょうから、一行三昧は真如三昧ですから、そういうことから言えば、読誦とか観察とか礼拝のほうが主なる儀礼のように思うけれども、じつは前三後一は助業であって、ただ六字の御名を称えるということが主であると。前三後一の祭祀儀礼に似た儀礼内容よりも、ただ六字を称えるということこそ正定業だと言いきった法然の称名念仏ですね。



専修念仏といわれますけれども、称名念仏といわれるものに、非常に大きな意味があるといわねばならないと思うのです。

### ■ 親鸞の称名

ただ、親鸞になりますと、称名の称は、相称の称であると。「信巻」の冒頭に出てくるのは「如実修行相応」という、いわゆる『論註』の讃嘆門の言葉が置かれまして、その場合の称名は、むしろ相応ですね。如実修行に相応する。これは相称ですね。函蓋相称です。相称であるというのが如来の名に称<sup>かな</sup>うということが称名の内容になってきますから、むしろ、その称名は諸仏の称名であって、衆生における称名は聞名であるということに位置づけられてまいります。そこらへんから、ややこしくなるのでありますね。

ですから一端、法然上人のところでは称名というものがもった非常に大きな意味を親鸞は目茶目茶にしてしまうのです。如実修行相応という、あの「信巻」の一番最初に出てきますね。二二三頁に願文を出し、願の成就の文を出して、いきなり「『論の註』に曰わく」と。ここに「如実修行相応」という言葉が「信巻」の課題だということかたちで出されるわけでありまして。法然のところでは称名でいいのですわ。信心といらなのや、法然がいうのは。そのほうが単純明解や。生活やと。信心というようなものを引っぱり出してくるさかい、ややこしくなってしまうのや。だから親鸞という人は罪の深い人ですよ。こんなことを言いだして。末代までも、ややこしくてややこしくて困っている。こんなことを言わんと法然上人のおっしゃる通り、称名、南無阿弥陀仏を称えなさいと。それだけあなた方がお家へ帰って説教されても間違いないことです。あといろいろ言うさかい、間違うのです。とにかくお念仏しなさいと言っていることだけは間違いない。それを言わへんのや、逆にそこらに何か儀礼という問題をぬきにできたのと違うですかね。儀礼というのをバカにできたのです。まあ真宗の儀礼とバカにされるわね。天台だとか真言だとか、このごろテレビで、お勤めがテレビで出よる。あれとお東のお勤めと比べてみるとわかりますよ。そんなもの比べものにならないでしょう。天台の声明とか真言の梵唄というのは、やっぱり本家本元ですわ。天台や真言と比べたら大谷派とかお西とかが声明じやというても……。

だからあんなものはいらないというかたちが称名念仏なのでしょう。いらないものをつくったさかいに、尾根に小棟をあげるがごとくせよ、で、称名に小棟をあげただけのことです。それが声明作法でございますから、僕はやっぱり……。同朋会運動でも何年やっているかわかりませんけれども、ほんとうに残ったのは何かといたら昭和法要式でしょう。あれだけが残ったわね。お経もえろうないしね、短こうなったからで、同朋奉讃式というのは住職があんまり声出さんでもみんなであげるさかいに楽だわ。はなはだしい人になったら同朋奉讃は門徒のものがあがるのだいうて、住職は居間でタバコ吸っている。わしみたいや(笑)。だけどあれだけが残っていったのです。ご信心なんてどこへ飛ん

でいったかわからへん。それで同朋の会教導という人にたまたま来てもらって、しゃべってもろうたら、いやー、むつかしゅうてむつかしゅうて、さっぱりわからない。同朋奉讃をお勤めするのだけが救いになっている。だからやっぱり称名が大事なのです。南無阿弥陀仏を称うべしと、こう言っていると間違いないのです。それだけは間違いない。あとは間違いだらけですわ。

## 八

だからやっぱり独自の南無阿弥陀仏という言葉で生活儀礼をあらわそうとするわけです。南無阿弥陀仏と称えるということにまで凝縮したのでしよう、儀礼というものを。だから南無阿弥陀仏と称えるということの内容は、それは生活の全体を律するような宗教姿勢をあらわす儀礼の意味です。宗教儀礼としての念仏の意味というものをいっぺん考え直さねばいかんのじゃないかなということを思うのです。儀礼という場合は、儀礼のもっている本質的な意味は信仰の遂行性です。遂行性というのは、親鸞はそれを「果遂」という言葉であらわします。「果遂の誓い」という言葉であらわすのですが、二十願というのは念仏の願でしょう。信仰を果遂するということは信仰を生活にすることでしょう。信仰が生活となるということでしょう。いやいや、生活が信仰になるということや。それが儀礼の本質でしょう。

だからここで、「内疑情外信心」と。疑情に対して信心を外にということとは、つまり信心のかたちというのは儀礼でしょう。それを、内に疑情、外に信心という対比であらわされたのは、親鸞聖人は、往生浄土の基本的な姿勢は、「信順を因とし疑謗を縁として」と、こういう言い方をするでしょう。あくまで信心を因として疑謗を縁とせよと。そこに往生の因縁というものが宗教的な歩みの現実として、親鸞はそういうふうにおさえるのです。

### ■ 罪福信の自覚というかたちで至誠心を逆説的に表現

ここでは逆に、内に疑情をもちつつ外に信心をあらわすというのでありますから、それは真理というようなものの、少なくとも疑情と信心を外内に配することによって、端的に言ってしまうえば「内疑情外信心」というのは罪福信の自覚というかたちで至誠心というものを逆説的に表現しようというのが、この一句の意味であろうと思うわけです。

親鸞は信仰の内面性というような、内面性の真理というものとしての信心というものを否定しますから、文字通り真理の内面性というものを否定するかたちが「内疑情外信心」という言い方になってあらわされているのではないかと思えます。文章的にはどうも、この「内疑情外

信心」という言葉では言いあてられませんが、この「内疑情外信心」という言葉は本来、深心積、つまり信心の問題でありながら、それをあえて親鸞は至誠心積に置いたということによって、逆に真理の内面性、内面性の真理こそ宗教的真理だというような、そういう考え方を突き破ろうとする意図が、最初に申しました、この三番目の内外対がじつは最後の自利利他の問題にまで、自利利他の問題の伏線として位置せしめられていることをあらわすのであろうと思うわけです。

で、後は「内悪性外善性」とか「内邪外正」とか「内虚外実」とか「内非外是」とか「内偽外真」とか、ずっと展開されておりませんが、これはそれほどの思想的な意味があるわけではありません。ただ言葉として、「内悪性外善性」というような悪とか善とかというものを、たんに内外に対比させるのでなくて、悪性・善性という言葉を選んだり、あるいは邪正の問題ですね。これは提婆五邪の法に対して六正ですね。いわゆる正教・正義・正行・正解・正業・正智というような、「信巻」の、善導の「散善義」に引かれるような六正です（聖典二二六頁）。その六正に対して、提婆五邪の法というものを対比させたりするのは、それぞれの言葉を選ばれた各問題というのは当然出てきますが、思想的にはなんとしても「内疑情外信心」という言葉で明らかにしようと言われたことのなかでの、さまざまな内外対といっていると思うわけです。だからうまく申し上げられませんが、とくに「内疑情外信心」というのは、内外二十五対の中でも、これまでの『安樂集』とか『選択集』の中には見られない独自の対比。しかも至誠心積における内外の問題を取り上げておられるということに充分注目すべきであろうと思うわけでありまして、時間がきましたから問題がなければこれくらいにしておきましょう。ここはもつと整理して申し上げなければならぬところではありますが、いささか力量不足であります。

(一九八七年十月六日)

## 第六十二講

内悪性外善性 内邪外正（真聖全二・四七八頁）

内悪性外善性 内邪外正（聖典四五七頁）

—

### ■ 三つの内外対は至誠心の前景

内外二十五対の内の、「内外道外仏教」「内聖道外浄土」「内疑情外信心」という、この三対についてお話してきたのでありますが、いまでもお話しましたこの三つの内外対というのは、むしろ至誠心というものの前景になる、いわば至誠心というようなものが成り立つ基盤でございませぬ。至誠心というのは、今日の言葉で申しますれば、宗教的良心というふうに申し上げてきたのでありますが、そういう宗教的良心というようなものがなぜ問題になるのか。なぜ、とくに宗教的良心といわれるようなものが課題になるのかということが、この三つの内外対によって示されておるといえるわけです。その三つの内外対の課題をとおして、文字通り至誠心というものがあらためて道を求めるものにとって課題になると申していいだろうと思います。それは「内悪性外善性」という言葉、この内外対によって代表されるものでありまして、とくにこの善悪というのでなしに、善性・悪性という言葉で対比をせられておることとございませぬ。

### ■ 善悪でなく善性・悪性を問題にする

いうまでもなく、これは善導大師のところでは、至誠心積を見ますれば、「悪性侵め難し」という言葉で出ております。たんに悪でなくて、悪性侵めがたしといわれておることとございませぬ。つまり善悪、親鸞聖人はとくに善悪の問題を善性・悪性という言葉であらわされる場合は、非常に厳密に区別されておるようであります。

### ■ 『歎異抄』は善悪と深信の課題がベース

そこらへんは、たとえば『歎異抄』の底辺に流れておる善悪の問題とはやつぱりちよっと、厳密さが違うということだけ心得ておいてほしいと思います。『歎異抄』というものは、これはどういうわけでこれほどまではやされるのかわかりませんが、そういう点では思想的な厳密性というものは、いま一つであるということはおかねばなりません。『歎異抄』そのものは、善悪の課題と深信の課題です。

ね。善悪の課題と深信の課題がベースになっておるものです。

### ■ 善悪は倫理的な関係、善性・悪性は宗教的な価値基準

しかし、善悪ということを行うときに、親鸞ほど厳密でないということですが。善悪という場合は、通常、倫理的な関係ですね。倫理的な関係の中で善悪ということがいわれるわけです。道義的あるいは道徳的な関係の中で一つの人間の行為の価値をとらえているわけでありまして。しかしながら、善性・悪性という場合には、これはたんに倫理的な価値基準ではない。まあもつとも、善悪の問題と善性・悪性の問題は、そういう意味では次元が違うわけです。善性・悪性といった場合には、これは宗教的な価値基準になります。あくまで性の問題ですから。

あらためて申すまでもなく、およそ人間の経験のあるところには必ず一つの価値基準というものがござります。人間の行為、唯識などでは、心法という言い方をしますがね、人間の一切の経験をあらわす言葉です。人間に経験というものがあるかぎり、そこには一つの価値というものがついてまわるわけです。その価値と人間の存在というものを別なものとしては理解せんのであります。およそ法があり人間があるということは、一つの価値をもつてあるということでありまして。その価値の基準、あるいは価値の体系となるものが善・悪・無記、三性といわれますね。善・悪・無記というように言い方をしてあらわします。まあ唯識で性というようにいう場合には、悪性とか善性とかいう場合の性ですね。性という場合は性格なのです。だから善・悪・無記というのは、価値ということでしょう。

### ■ 仏教の善は人間にとって順益するもの、悪は違損するもの

善というけれど、仏教で善という場合は人間にとって順益するものという意味です。それに対して悪というのは違損するものです。無記という場合は、益でもない損でもない。益にもならんし損にもならんというものを無記とこういうのです。ですから、無記というのは一つの感情からいうたら平等感情です。善にもならんし悪にもならん。損にもならないし得にもならない。一種の感情からいうたら、平等感情です。性格からいうたら無記ということです。善でもない悪でもない、そういうものを、アラヤ識の性格というものを無記とこういうのです。どんな状況におかれても、善でもない悪でもない、一切を平等に撰取するようなそういう意識です。

まあそれは唯識論の問題ですが、アラヤ識の問題ですけど、少なくともここで性という言葉、たんに善悪でなしに、善性・悪性という言葉であらわされているのは仏教的世界観というものにおける善悪。たんなる倫理的な善悪、あるいは道義的、道徳的な善悪というものではない。それは何を言っているかと言いましたら、仏教では善悪というのは二世にわたるといことをいいます。二世です。二世にわたる順益を善といい、二世にわたる違損を悪というわけです。二世という場合は、此の世と他の世という意味ですね。ただし、此の世と他の世という場合は、

いま生きている世界と、死んでからの世界という意味ではなくて、世間と出世間という意味です。世間と出世間に通ずるというものにおいて善悪がいわれるわけです。ただ世間的な善悪ではない、出世間的な意味においても通じるといふものを善性とか悪性という言葉であらわしているわけです。だから、善性といった場合には、これはあらためて言うまでもなく、真宗でも現当二益といふことをいうでしょう。現当二益です。現世の利益と当来(たうらい)の利益といふことをいうのです。ただし、親鸞は、ならば当来の利益は何かといふことに対しては何もいわん。ただ『教行信証』の中に示されておるのは、現世の十種の利益であります。これは明らかに現世利益と、「現生に十種の益を獲」(聖典二四〇頁)と、こう言うておりますから、はっきり十種類の利益が述べられております。しかし、そのことが、ほんとうの意味での現世の利益というのは、同時に当来の利益を意味しているわけです。当来の利益のないような現世の利益といふものは、真の利益とはいわれない。つまり、真の善とはいえないわけです。善性とはいえない。ほんとうの意味で順益するものとはいえないわけです。

まあそこらへんに、非常に大きな一つの誤解があるのですが、二世というときに世間と出世間と、その二世にわたるといふことですね。世間と出世間にわたるといふ。「あの世」といふようなのは、あくまで出世間といふものの比喩的な表現であつて、そういうものが実体的に考へられているわけではない。比喩的な表現であります。だから親鸞の場合は、宗教的な善悪といふことをいふ場合には、必ず善性・悪性といふことをいふわけです。これは僕は、親鸞が唯識の学問といふものを学ばれたとは思えないのですけれども。学ばれたわけではないけれども、やっぱり唯識の感覚みたいなものはキチンとおさえておられたのではないかといふふうに思うのは、こういう言葉の厳密な使い方ですね。二世にわたるといふような言い方は、必ずしもこれは親鸞が言っているわけではない。これは中国仏教の中で言われてきたことなのであります。少なくともそういう言葉で世俗的な善悪といふものと宗教的な善悪、仏教的な善悪といふものを区別するといふことから言われてきたものでありますけれども、それを善性・悪性といふ言葉で厳密に示そうとされておるといふことでありますね。

## 二

### ■ 至誠心は宗教的良心

ですから、至誠心といふ場合でも、いわゆる至誠心ではない、やっぱり宗教的良心といふものを包むような意味での至誠心、宗教的良心だといふことを言いたいわけでありましょう。ですから、およそ唯識なんかでは、ご承知のようにアラヤ識といふものを立てるのであります。アラヤ識を立てることによって何を言い当てようとしているのかといふことです。いろんな意味があるわけですが、アラヤ識といふ言

業自体は、何度も申しますようにこれは日常の言葉です、日常的に使われていた言葉でありますから。一般的に今日、宿業ということをいう場合に、悪い意味で使う場合の宿業という言い方をあらわしたのがアラヤという言葉なのです。これは、アラヤという言葉自体を、アラヤの三位というようなことをいいますね。つまり、アラヤという言葉をやわやわ仏教が取り上げたのは、少なくとも人間というものの境遇ですね、人間の境遇を決定するものは何かと、こういう課題があったわけでしょう。こういう課題は必ずしも宗教的とはいえないわけです。人間がこの世に生きるかぎり必ず境遇をもっているということでありますね。今日の言葉でいえば身分、あるいは階級、そういうものをもって生まれているということに対する課題ですね。

### ■ 神意説、宿命説

だから、宿業ということをよく言われるのですが、宿業ということが言われる前に、いわゆるインドにおいて神意説とか、あるいは宿命説。神意説というのは、神さまの意でありますね。人間の境遇を決定するものを、神によって決められるとか、宿命として決定されているとか、宿命として人間の境遇というものを説明しているわけです。ですから、神意説とか宿命説というようなものは、これはあくまで一つの説明でありましてね。人間の境遇というもの、なぜ自分がこういう境遇をもっておるかという問いに対する説明として示されてきたのが神意説であり宿命説であります。そういう意味で日常的にはアラヤという言葉が使われていたようであります。それに対して、仏教が提起したのが、いわゆる宿業論であります。ちよつと具合が悪いのですが、宿業説ですね。この宿業説を神意説とか宿命説で理解しますと、アラヤという言葉のもっている意味は、文字通り悪名であります。悪しき名であります。こう言っています、「この名、過重し」と。「過重し」という言葉であらわされております。「この名、過重し」と、そういう意味でアラヤ識という言葉を理解するのはまことに罪深い言葉だと。こういう言い方でアラヤという言葉を批判しているのが唯識なのです、ほんとうは。

### ■ 法は習慣、習慣によって人間を変える

で、なぜそういうことになるかといいますと、神意説というのは神を立てるわけです。仏教は神を立てませんから、神意説は別に問題にすることは無いのです。仏教が立てるのは、あくまで法でございますから、神ではない、ダルマです。神によって人間は変革されるわけではなく、法によって変革する。法というのは、習慣という意味です。習慣によって人間を変えるのです、それを薰習というのです。薰習説。ですから、宿業説の内容は、薰習説なのです。ダルマという言葉自体は皆さんご存知のように習俗とか習慣とか、あるいは秩序という意味をもっているのです。そういうものを最大限に厳密に使ったのがダルマという言葉の意味です。それほど習慣というものはおそろしいのです。神は

立てませんからね。法を立てるといことは、神意説というものを頭から否定しているのです。では、宿命説とは何かと。宿命説の問題点はどこにあるかというと、これを有我説というのです。有我論に立った説でしょう。前世の宿命によっていまの自分が決定されるという場合に、前世の宿命、前世の行為、自分のした行為がいまの自分に報いるという場合は、これはあくまで有我論です。我を立てるわけです。仏教は無我論です。これは蓮如がいうとおり、「仏教には、無我にて候う」（聖典八八三頁）と、こう言うでしょう。無我ということが大事なのです。有我論に立たないのです。実我実法というものを否定するのです。そしたらいったい人間の主体性というものはどこで立てられるのか。もっと簡単に言えば、無我というのなら人間の責任というものは考えられるのか。無我というのなら、何をしてもいいじゃないかと。存在の責任はいったいどこにいくのだということが、じつは業の問題なのです。

業というようなものが無我論において成り立つのか。それが最大の課題だったわけです。だから、言いかえれば、アラヤ識という言葉は非常に見事に磨き上げたのです。日常的に使われていたアラヤという言葉を取り上げることによって、逆に、その言葉を磨き上げたのです。その言葉自体を検討したのです。だから悪い意味での宿業という感覚をはじめから否定したのではないのです。何でいま自分はここにおるのか。何でいま自分はこういう身分・境遇をもって存在しているのか。こういう問いは、人間が人間自身を問うときには必ずあるはずです。人間は空中に浮いているわけではない。必ず一つの位置を占める、時と場所をもっておるわけです。何でこんな時代に生まれたのか、ということもある。

何でこういう身分に生まれたのか。こういう問いを検討したのでしょうか。そういう問いから、日常的な意味でのアラヤという言葉を使っておるとすれば、そういう問いの内容はいったい何かと。そこにアラヤという言葉によってあらわされておる人間の、そういう境遇とか、あるいは身分というようなものの意識、境遇とか身分というものの意識そのものを問うたわけです。そういう身分意識とか境遇意識というものは、いったいどこから出てくるのか、と。そういう意識の事実を否定するわけにはいかんでしょう。そういう意識はいったいどこから出てくるのか。あるいは、そういう意識というようなものの内容を分析したら、何が出てくるかということ。そういう意識というようなものは、いったい何かと。それがアラヤの三位といわれるものであります。

### 三

#### ■ アラヤの三位



我愛執藏現行位と。愛ですね。つまり、自我愛ではないか。人間のもつとも深い意識というのは自我愛です。自分だけは自分を見捨てんというような、そういう心です。たとえ世界中の人にぼろくそにいわれても自分だけはそうは思わんという、そういう意識です。そういう意識が現行しているのが自己でしょう。それを我愛執藏現行位というのです。それから、善悪業果位。善悪の業果、これは明らかにアラヤのもつとも悪い意味での、「この名、過重し」といわれるような意味での善悪の業果であると。善悪の業果。それからもう一つは、相續執持位。善悪の業果とか、あるいは相續執持という、執持というようなそういう言葉によってあらわされるのは、明らかに宿命論的な意味での自己、自我というものをあらわす位です。つまり、そういうことが問題になるのは、いわゆる人間の位を因果という存在範疇のなかでとらえられますときに善悪業果位ですけれども、人間経験の範囲で因果というものを考えるわけにはいかん。ふつう因果ということを考えるときには、人間経験の説明として因果ということを使うわけです。これはヨーロッパの因果論というのはみんなそうでありますね。仏教でも小乗の場合は、因果ということは必ず一つの人間経験の範疇での因果というふうにとらえるわけです。しかし『撰大乘論』などでは、はじめて種（種子の種）という言葉が出てきます。

これは、たとえば親鸞聖人が三心釈の中で至心というものを字訓されるときに、

「至」はすなわちこれ真なり、実なり、誠なり。「心」はすなわちこれ種なり、実なり。（聖典二三三頁）

という言葉が使っておりますね。種という言葉です。とくに至心の場合に使われておる種という言葉のもっている非常に注目すべき意味は何かというと、至心を種とするということは、至心を因とすることでありましてね、因という意味があるわけです。至心が因であって、信心というものが果であると。因果という関係ですね。因果という関係を見ようとすると、わざわざ種という言葉を使うわけです。如来の誓願によって衆生の信心は成り立つんだと。如来の誓願を種としておるのが衆生の信心なんだと。衆生の心、つまり衆生の自信が信心を生み出すわけではない。誓願が信心を生み出すんだという言い方をあらわすために、わざわざ至心という言葉を使うわけです。そういう意味は、もともと『撰大乘論』に出てくるのですが、それは因という言葉ではあらわされない意味を種子という、種という言葉、わざわざ種子という言葉で因という言葉で代表させるのですけれどもね。そういう言葉をわざわざもつてくる意味は、因果というものが、因と果の間に時間を……、ふつう因果という場合は時間が異なるわけです。こういうのを異時因果といいます。こういう場合は、因と果の時が違うと。ヨーロッパの場合の因果論というのはみんなそうです。因と果の間に、異時因果、時が違う。時の違いを必ずそこに見るわけです。一つの人間の経験、経験という範囲の中で因果を考える場合には、必ず時間概念というものが入らざるをえないわけです。そういうものを何

とか克服しようとするのが、種という言葉をもってきたゆえんなのですよ。

つまり、何をいつているかといったら、大乘仏教における因果というのは同時因果でしょう。異時因果ではない。それを間違うたらあかんですよ。その同時因果をあらわす言葉が成就という言葉です。本願成就。

### ■ 大乘仏教の因果は同時因果

異時因果……小乗仏教・ヨーロッパの因果論

因果

同時因果……大乘仏教の因果論

本願成就というのは、本願の因果だけれども、それは異時ではない。つまり、種から芽が出てきて、葉が出てきて、花が咲くという場合に、『摂大乘論』では外種というのです。種から芽が出て、芽から葉が出て、葉から花が出るという。だから、種を因として芽を果とするか、芽を因として葉を果とするかと、こうなるわけでしょう。ところが、ではいったい種はどこから出たのか。種の因はどこにあるのか。人間の経験から言えば、種とか芽とか葉とか花というのは、それぞれ独立した体験です。独立した体験を成り立たしめておるものはいったい何かというときに、芽は種を因としているけれども、芽のあるときに種はあるのか。芽のあるときには種はありやせんし、種のときには芽はないはずです。で、そのなかで、芽の因は種であり、あるいは芽の果は花だと、こう言っちゃって、それはありやせんものをつかまえているわけでしょう。頭の中で行ったり来たりしているだけの話でしょう。

### ■ 大乘仏教の時間論は、「現在有体、過未無体」

仏教の時間論というのはご承知のように、大乘仏教の時間論は、「現在有体、過未無体」ということでしょう。これは、いつか申し上げました。体があるのは今だけだと。過去も未来も体はありやせん。そんなものは考えられただけの話だと。有るといって、存在と時間が一つなのは今しかない。ですから、今という言葉はたんなる時間概念ではないのです。存在を包んだ今なのです。存在と時間が一つになっているのが、今です。今というのはたんなる時間概念ではないのです、存在概念なのです。

だから、種をして種たらしめているものは何か。芽をして芽たらしめているものは種ではないはず。芽の因は種だと、こういうけれども、芽の時には種はありやせんしね。ですから、種とか芽とか葉とか花というのを、『摂大乘論』は外種に対して内種ということになるので

す。外種に対して内種です。内種というときには、種は因ではなしに、性だという言い方なのです。種という言葉が因という意味をもつ場合と、性という意味をもつ場合がある。

## 『撰大乘論』

外種……因

種

内種……性（種は因でなくて、性）

だから、因という言葉の種類という言葉であらわすときには、性ということがいいということがあるのです。アラヤ識のことを一切種子識というのです。これはアラヤ識の三名とこういいますが、アラヤ識には三つの名前がありましてね、一つはアラヤ識、一つは一切種子識、それから異熟識。こういう三つの名前を立てたのは、その名前の中で基本的に唯識がいろいろしているのは、一切種子ということがいいわけです。一切種子ということの中身は、『撰大乘論』ではもう一つ明確になってはおりませんけれども、因という言葉だけでは言いあらわせない因の意味。因という言葉だけでは十分でない意味。人間存在の根拠、人間の経験の根拠。つまり、人間は生まれたということが一切の根拠でしょう。この世に生まれたということが、一切の根拠なのです。何をいうても、生まれたことが種でしょう。悩んでいるとか、苦しんでいるとかというけれども、生まれてこなんだからそんなものはありやせんわ。生まれたということが、生まれたということがそのものを成り立たしめておる因は何かと。自己の存在の根拠。これは『瑜伽論』には、一切法等依（止）というのです。依止です。一切法の依って立つところ。まあ私たちにとっては、アマダさんのことを畢竟依といいますわね。あれですわね。最後の依りどころ、最後の根拠です。根拠の根拠なのです。因というだけでは十分ではない。因の因だ。何でこういう自分として生まれ出たのか。何でこういう自己として自分なのか。そういう問題でしょう。それがアラヤ識の問題なのです。だいたい唯識の課題というのは、そういうものなのです。一切法等依というのです。まあ僕は唯識を十分やっておるわけじゃないから、あんまりえらそうなことはいえんけれども、僕の読んだかぎりでの唯識というのは、そういうものです。だから因という言葉だけでは不十分だと。因をして因たらしめておるものは何か。こういうわけです。そこではじめて宿業という言葉が出てくるのです。ちよつと休みましょう。

## 四

問題は性という言葉なのですけれどもね。まあ人間の経験というものに、人間の経験意識というものを業と性という二つの概念で説明しようとするのです。意識経験の用きやね。用きというものを、業用とか性用といいます。

その性というのは、性格です。意識の性格です。性格ということをするときには、変わらないものという意味なのです。変わらないものと。「これはあの人の性格や」という場合には、変わらないものという意味です。性ということを行います。その性に三つ立てるのです。それが善・不善・無記と。業用という場合は善悪。業の用きというのは、善と悪と無記とこういうのです。性の用きをあらわす場合には、善・不善・無記と。無記というのは、善でも不善でもないもの。アラヤ識というのは、いまアラヤ識の三つの名前をあげましたが、異熟識というのです。これが大事な言葉なのです、異熟識と。アラヤ識そのものの名前の一つです。アラヤ識という場合は自相。それから、一切種子識という場合は因相です。異熟識という場合は果相です。これをアラヤ識の三相、三つのかたちというふうにあらわしております。第八識というもののすがたをあらわして、自相・因相・果相とこう言うのです。その果相ですね。

■ **アラヤ識の因相は一切種子識、果相は異熟識**

アラヤ識の因相は一切種子識で、果相は異熟識だと、こう言うのです。もっと簡単に言いますと、異熟というのはどういうことかと言いますと、自分はこんなはずではなかったというのを異なって熟していると。サルトルの言葉に、「私が私でないということにおいて私である」という言い方があるでしょう。私が私でないものとして私であると。異熟している。つまり、一つの自覚体です、異熟識というのは。果相は異熟なのです。だから、異熟ということをするときに異熟無記というのです。無記というのは、善でも悪でもないということです。異熟無記ということが大事です。異熟無記というのは、善とも悪とも記録できません。あくまで異熟識というのは果相ですから、果としては、たとえ因は善であつても、その果は善とも悪ともいえないということです。たとえ因が善であろうと結果として異熟したのものには、それが善とも悪ともいえない。因が悪であつても、結果としては善とも悪ともいえないというのが異熟という意味です。

アラヤ識………自相

アラヤの三相 一切種子識……因相

異熟識……果相

つまり、そういうものは人間の現実の事実からいつてきています。たとえば、もし因が善であって結果が善性ならば、また善でしかない。そうすると、ずっと善であって流転することもできないことになる。因が悪であって、その因の結果としての現実が悪性ならば、またその結果も悪になる。そして、還滅することもできない。人間が生きているという事実は、善でも悪でもできるということがないと生きているとはいえないのです。生きている事実というのは、流転か還滅か。ふつう流転門とか還滅門というような言い方をしなければならず、人間の存在が流転し還滅する存在であるというかぎりは、生きておる事実自体は無記でなければなりません。善でも悪でもできるということがなければ、生きておるとはいえないのです。善から善が生まれ、悪から悪が生まれるならば、それは死んだものと一緒です。生きておるといふ事実が説明できません。

だから、無記ということが善も悪も包んで無記なのです。だから、無というようなものが、はじめてあらゆる経験を包むことができるのです。それを一切法等依というのでしょうか。等しく依る、善も悪も共に領納する意識です。平等に受けとめる意識です。善悪の経験を平等に受けとめる意識です。性格から言えば、それは俱非ですわ。人間の感情から言えば善でも悪でもない。真理から言えば平等です。平等感情です。簡単に言えば、無心ということです。無にしてよくあらゆる人間の経験を包むことができます。だから、平等心とか平等覚とかというのは無心ということでしょう。そういうものは人間の経験によって動かされんものです。だから、いかなる境遇にあらうとも、いかなる情況にあらうとも、その境遇に左右されない心、そういうものがアラヤ識の性分だというんだ。そういう性分を無覆無記というのです。アラヤ識のことを無覆無記と。えらいめんどくさいことになりましたが、これは唯識を読んでもらったら出てくる言葉です。異熟無記のことを無覆無記ということです。

### ■ 至誠心は無心のこと

それに対して、有覆無記というのがマナ識のことです。無心を分別するのです。思慮分別、それをマナというのでしょうか。考えた無心です。そういうときに、善性とか悪性というのです。同じ善悪というても、善性であり悪性なのです。だから善性・悪性というものを内外に対立させることができる。そのことは逆に言えば、「内悪性外善性」という言葉で、じつは善悪を共に包もうとする無心をいおうとしているのです。

至誠心というたら何かというと、無心のことなのです。それがこの内外対なのです。

えらいめんどくさい回り道をしたようですけれども、わざわざ善性とか悪性という言葉を使って、それに内外の対応をもって示そうとしたのは、宗教的良心ということをいうけれども、至誠心というのは、真実心というのは「内外明闇を簡ばず」（聖典四三六頁）と言ってありますわね。これはいざれ後で出てきますが、内外明闇を簡ばずというのは、無心ということですよ。それをあらわそうとして、こういう対比をさせたということがあるわけです。

## 五

で、この、いま言いましたように、善導大師の至誠心積の中で内外対を代表しているものとして、この「内悪性外善性」というものを取り上げて、後はその内容をさまざまな言葉であらわしたということですよ。あくまで、親鸞聖人はそういう意味では、善導大師の至誠心積が一番最初に申し上げましたように、じつは三輩生の中の下輩生ですね。そのなかの至誠心を明らかにしようとしておるといって申し上げたのですが、そういう意味からいうと、善導大師の言っておる至誠心積を、いま見ていただいたように、二一五頁に長々とこの至誠心積を述べられておるのですが、善導大師が至誠心積をここに取り上げたのは、

一切衆生の身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いることを明かさんと欲う。（聖典二一五頁）

と。これだけのことなのです。至誠心積の中心は。善導大師自身がこう言っていますから。こういうことが至誠心積を展開したゆえんなのです。

ところが親鸞聖人の場合、注目しているのは、

外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。（同頁）

と。これはご承知のように、「一切衆生の身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いることを明かさんと欲う。外に賢善精進の相を現じて内に虚仮を懐くことを得ざれ」という読み方に対して、親鸞が読んだ、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ」と切って、「内に虚仮を懐いて」とあらためて読み直したということは、教学的にはこの問題は、『愚禿鈔』では、この次の、「内邪外正」「内虚外実」という言葉になって出てきております。虚と実の対応であるというふうには理解されてきました。

## ■ 親鸞は「須」の字を、「もちいる」と読んだ

ですけれども、親鸞の場合は、何でこういう読み方ができたのかということが問題になるのです。これは蓮如は、「自<sub>レ</sub>現返<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>」という言葉であらわす、須文の口伝（相伝義書、口伝）というのがございまして、この「須」の字を、「もちいる」と読んだと。この「須」の一字を、「もちいる」と読んだということが、宗祖の善導大師の至誠心積の独自の解釈なのだというふうにおさえるわけがあります。

つまり、ここで申しますれば、「一切衆生の身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いることを明かさんと欲う」という読み方は親鸞の読み方であります。善導の文章から申しますれば、「一切衆生の身・口・意業の所修の解行、必ず真実心の中に作すべき（須）ことを明かさんと欲う」と、こうなるものを、この「須」の一字を「もちいる」と読んだということに、宗祖の独自の理解が、至誠心積の把握の違いがある、独自性があるといわれてきたのであります。けれども、むしろいまこの『愚禿鈔』の内外対の展開から申しますれば、至誠心積の全体を、「内善性外悪性」という内外対ですね。

## ■ 「悪性侵め難し」の一句に宗祖は至誠心積全体のポイントを置いた

つまり、そこでおさえられているのは、「悪性侵め難し」という一句に宗祖は至誠心積全体のポイントを置かれたと見るべきだと思っております。それは『教行信証』の上での至誠心積というのでなしに、『愚禿鈔』という、文字通り宗祖自身の名前を冠せられた『愚禿鈔』の中ではじめていえることだろうと思えます。

だから、これはご承知のように、ご和讃の中でもとくに、「悪性さらにやめがたし ころろは蛇蝎のごとくなり」（聖典五〇八頁）という「愚禿悲歎述懐和讃」ですね。むしろ、あそこでは至誠心というようなのは、いま私は無心というふうにおさえましたけれども、悲歎としておさえられているわけです。その至誠心というようなのが、『愚禿鈔』の中では無心としておさえられ、「愚禿悲歎述懐和讃」の中では悲歎としておさえられているわけですが、無心というものの具体的な姿は、やっぱり悲歎なのでしょう。心理的な表現をとれば悲歎ということになるでしょうし、存在的な意味でいえば無心といっているものだろうと思えます。ですから、やっぱり僕は、宗祖自身は善導大師の至誠心積というものを、やっぱり「悪性侵めがたし」（聖典四三六頁）という一句で読み抜かれたものだと。「悪性侵めがたし」という自覚のなかで、あるいはその悲歎のなかで至誠心というものをとらえられたというふうに見るべきであろうと思っております。

## ■ 「内邪外正」

で、その「内悪性外善性」という内外対を、さらにその内容を示してこられたのが「内邪外正」であります。ですから、「内邪外正」と申しましても、「邪」とはいったい何か、「正」とはいったい何かということが問題になります。つまり「邪偽」ですね。「貪瞋邪偽」といわれるのが「邪」があらわす意味です。この場合の邪というのはいかによくわからないのです。「正」という場合は、ご承知のように六正と申しまして、善導大師自身が六正と。これは『愚禿鈔』の中でも六正があげてあります。これは二一六頁（「信巻」）に、「正教・正義・正行・正解・正業・正智」という言葉が出てまいります。これが六正であります。正しい教え、正しい義、正しい行、正しい解、正しい業、正しい智です。それに対して、邪をもってあらわされるのが、邪教・邪義・邪行・邪解・邪業・邪智でございます。ところが親鸞はご和讃の中では、邪という場合は、提婆五邪の法をあげております。「悲歎述懐和讃」の九首目です。そこに、「僧ぞ法師のその御名は とうときことと ききしかど 提婆五邪の法にて いやしきものになづけたり」（聖典五〇九頁）と。これは何で宗祖がわざわざ五邪の法というものをあげられたのか。で、そのことがいま、この「内悪性外善性」に続いて「内邪外正」と出されたのか。

これは先ほどから、「内悪性外善性」というものを説明してきたのでありますが、悪性とか善性とかいうものが具体的に人間の生活の上で示されるのは、悪性人であり善性人です。たんなる悪性とか善性とかというのでない。もつとそれを具体的な生活、つまり二世にわたる生活感覚の上で悪性とか善性とかいうものをとらえれば、それは悪性人であり善性人でしょう。人です。悪性人とか善性人とかというのは、善知識の問題なのです。つまり、師匠です。これはその前に、四五四頁を見ていただきますと、善知識のほうの最後に、「善性の人なり」と。悪知識のほうの最後に、「悪性の人なり」と書いてあります。悪性人とか善性人と。具体的な生活感覚の上でとらえられる悪性とか善性というものは、師匠の問題です。師匠というものは弟子の性格を決定するものです。文字通り、二世にわたるといふ意味をもっておる、最も具体的ななかたちで。だから、師を選ぶということがいかに大変なことか。師に出あうということが、どれほど大変なことかということでしょう。そういうことがご和讃のほうでは、邪ということ提婆を取り上げたゆえんなのです。親鸞にとつては提婆は尊者なのです。師匠なのです。悪知識なのです。悪知識というのと、悪いやつという意味ではないのです。だから、尊者なのです。悪の善知識や。だから、提婆五邪の法という、そこにあげられておる五邪の法ですね。これはいつか、どこかでしゃべった記憶があるのですが、五邪の法というのは、今日、「あいつ五邪や」というのは、この五邪なのです。五邪の法というものがあつた。五邪も一つの法なのです。それを言っているらうと思う、邪正ということというの。



## ■ 六正に対して五邪

六正に対して五邪と。それで「内邪外正」と、こう言っているんだらうと思いますね。問題は、正教・正義・正行・正解・正業・正智といわれるような正しい教えというのはいったどこにあるのか。いった何が正しい教えといえるのか。何が正しい教えなのか、何が正しい行なのか。正しいということは、いったいどういうことなのか。これを善導大師は、仏の印可したまえることだと。仏所有の言説だと言っているのでしょうか、正しいということは、これがえらい言い方やね。「仏の所有の言説は、すなわちこれ正教」（聖典二二六頁）と。

## ■ 仏の印可

「仏の印可したまうをば、すなわち仏の正教に随順す」と、こう言うのです。仏の印可です。僕は、こういう言葉はどこにでもある言葉やないで困るけどね。仏の印可です。仏の印可をうるような教えです。仏所有の言説と。仏さまがもっておられる言葉です。

仏さまがもっておられる言葉というのは何だ。簡単に言うと、善導大師はこういう言い方をする。松のことは松に習え、と。あれが仏所有の言説です。松のことは松に習えと。おもしろい言い方やね。稲のことは稲に聞けと。やっぱり日本一になるようなお百姓さんというのは、いいことを言うよ。稲のことは誰に聞いてもわからない、稲に聞くしかない。稲の言葉を聞けということやろ。稲の言葉を聞けるということとは、先入観をもたんとということです。つまり、無心です。松の言葉を聞くと。花には花の言葉を聞くと。法性の言葉を聞けということです。仏所有というのは、仏は法性の身ですから、存在そのものの声を聞けということ。そういうのを、松のことは松に習えと言うのです。だから、汝自身に聞けです。「汝自ら当に知るべし」（聖典十三〜十四頁）というのは、そういう意味です。自分のことを他人に聞いたってあかんわね。自分のことは自分に聞くしかないでしょう。そういう自分を語っているのが仏法なのです。仏教です。

## ■ 印壞文成

それで、「印壞文成」（真聖全一・四〇三頁）というわね。印壞文成というのは、印可ということの説明するときには印壞文成という。つまり、印を押したら印がつぶれて跡に印文が残っている。經典というのはそういうものです。お経が理解できると、お経が自分のものになったら、お経は消えるのです。經典は消えるのです。教えが自分のものになったときには教えは消えるのです。それを印可ということです。

## 七

## ■ 五邪の一、異相

その正に対して邪というのは五邪です。五邪も法です。一つは、異相と云ってあります。異なる相です。偽って異相を現ずる。人と違った格好をするということです。提婆は、いろんな幻術を使ったと、こう言われておるけれども、幻術ということを用いるのは、人をだまぐらかしたということやろ。格好でだました。これはおもしろいね。こないだ姫路の裁判で、裁判所へたまたま原告の清流というお西の若い人やけど、衣を着て入ったのです。ところが、衣を着たらいかんのです。ゲタではないのだけど、草履をはいておいたら、草履ぬげというてね。こないだは同じ異相でも、右翼の連中が入ってきたけど、あれも異相だわ。ハチマキをしめてね、羽織着て紋付き着て、ゲタはいてね。裁判所の職員はえらい丁寧についている。ゲタをぬいで下さい、と。草履をもってきて、確かにお預かりしますからと云って丁寧にする。今度は衣着て入って、雨が降りよつたから、カバールのついてる草履をはいておいたら、それぬいで下まで持つていけ、と。どうも衣はいかんみたいですね。だから今度は、みんないっぺん、衣着ていこうかといよるんや、どない言うか知らないけれども。衣がいかんというたら、裁判官が着ているほうがよっぽど異相やで、あれ(笑)。よっぽど言うたろうかなあと思うたけどね。何か、こないだ九州の場合は、原告が泣き出してね、そうしたら裁判長が出ていけと言ったそう。泣くなと言ったそう。これも変な話やね。あそこでは泣いたらいかんのです。だから、原告は泣きも笑いもできん。およそ非人間的だわね。だいぶ騒いだそうすけどね。だから、どうも裁判官を見てると五邪の法の一つやね。高い所で、こんなブワーツとしたものを着ておる。そしたら、おもしろいのです。坊さんは衣着ているからまだ見慣れているけど、今度はクリスチャンの牧師さんはみんな牧師さんの格好があるでね、それで、牧師さんもそういう服着てこいやと。どっちが多いかと思ったら、こっちのほうが多いと(笑)。どない言うやろね。事によつたら、やつてもおもしろいなあと思っている。だけど、それは五邪の法の一つです。そやけど、いいだろう。こけおどしというやつや。相手をびっくりさせる。それもやつぱり一つの法です。説法する法です。親鸞はそれを言っているのです。ここで言っているのは。「とうときこととききしかど 提婆五邪の法にて」(聖典五〇九頁)です。だから、七条着て、こけおどしして、尊き者と思わせているということをやっているでしょう。わしらがやっているんやで、これは。

### ■二、自らの功德を説く。三、吉凶を占う

二つ目が、自らの功德を説くということです。それは自慢ということやろ。それから、三つ目に、吉凶を占う。占いだ。「卜占祭祀つとめとす」(同頁)というと、これは親鸞は何でこんなことを言うたのかというたら、おそらく真言宗でしょう。いまでも現にやっているわね。家相とか墓相とか。これもおもしろいね。こないだ僕は、久しぶりに法事に参つたら、新しい家を建てて、家相を真言のお寺へ行って見てもうたそうです。で、何でわしのところに聞きにこなんだのやと言ったのです。よその寺で見てもらわんでも、何でわしのところへこなんだのや

と言ったら、ご院さんとこに聞いたたら、ロクなこと言われんからと。そんなことあらへん、ちゃんといひこと言うでえーというたのです。では、ご院さんやったらどない言うてだすと言うたもので、家の相より、お前の相の方がおかしいわと言った（笑）。そうしたら、それみなはれと言われた。まあそういうことを仕事にしているお寺がある。五邪の法の最たるものやね。

#### ■ 四、大声を出して威嚇する

それから、四番目は、大声を出すということです。大声を出して威嚇するんだ。あれはええんですよ。修学旅行の時期に新幹線に乗りますと、たかさんの生徒に、先生がハンドスピーカーでワーツとやりよるわ。あれは、いうことを聞かんさかいです。聞こえんからではないのです。大きな声を出して、聞かそうとしているだけの話です。右翼の宣伝車がそうです。

#### ■ 自分に供養するものをほめる

で、一番最後がおもしろい、己に供養するものを讃嘆するのです。自分に供養するものをほめるということです。供養せんものはほめん。こういうなのが五邪の法だ。

だから、五邪の法といったって、何にも無法ではないのです。やっぱり、邪の法ということがある。正法に対して邪の法です。つまり、貪瞋邪偽というけれど、邪偽にも邪偽の法があるということです。それを親鸞はおそらく「内邪外正」という言葉で示そうとしたのだろうと思う。貪瞋というものを宗教的な領域であらわせば、貪瞋邪偽は五邪の法だと、提婆五邪の法だと、こういう意味です。それらはみんな、この後に出ます「内邪外正」「内虚外実」「内非外是」「内偽外真」というものの全部、「内悪性外善性」という言葉に総括される内容であります。まああんまりそう力を入れてみなくても、後はザーツと説明できるだろうと思いますが、今日はこれくらいにしておきます。

(一九八七年十一月十七日)

## 第六十三講

内邪外正 内虚外実（真聖全二・四七八頁）

内邪外正 内虚外実（聖典四五七頁）

### 一

昨年十一月にお話ししてから久しぶりの気がするのでありますが、今回は内外対の五番目に当たります「内邪外正」ということについてお話し申し上げたと思います。邪と正ということ、善導大師の三心釈の深心釈の中に出てまいります六正と、邪ということについては提婆五邪の法というものを取り上げてお話し申し上げたように思うのでありますが、どうももう一つ自分自身に納得がいきかねるのがあります。とくに邪正の問題というものを宗祖は、どういうところで経験なさったのか、そのことがずっと気にかかっておったのでありますが、あまり邪正というようなことを、簡単に熟語化して申しますと、破邪顕正というような、そういう思想的な発想は宗祖にはなじまないのではないかという思いがずつとおつたのであります。破邪顕正といえ、むしろ日蓮さんでございませぬ。日蓮上人の破邪顕正というのは、言うまでもなく『妙法蓮華経』から出てきておるのであります。

だいたい、日本の仏教というものは、ある意味でさまざまな経典の中で日本民族が選択した経典というのは、『妙法蓮華経』と『大無量寿経』に代表されるのだろうと思えますね。日蓮上人の『妙法蓮華経』というのは、とくに妙法という。どうもしかし日蓮さんの妙法の妙はどのようなのでございませうね。妙といつても、あれは奇妙の妙ですね。まあそれは余談ですけれども、いずれにせよ、日蓮上人の果たされた日本仏教の一方の役割みたいなものは非常に大きなものがあります。今日のいわゆる新宗教といわれるさまざまな宗教の根底になるのは、『法華経』の精神のようでございませぬ。だけど、一方でやっぱり『大無量寿経』の伝統というものが、大きな役割を果たしていることとは否定できないのだろうと思えます。

### ■ 日蓮の破邪顕正

だけでも、日蓮上人の破邪顕正というものと、『大無量寿経』のもつておる本願の思想というものが、さまざまな交流のなかで展開してきた日本仏教の歴史というものは、どうでございませうね。

親鸞聖人はあんまり『妙法蓮華経』ということはおつしやらない。おつしやらないけれども、破邪顕正というところに求められている正義というもの。正義感やね。日蓮上人という方は、そういう意味では非常に強烈な正義感をもっておられたのでしょね。そういう正義感みたいなものが親鸞になかったのかというと、そうではない。正義感をもたないと、邪というようなことは具体的ににならないのです。なにか真宗の人々には、そういう意味での正義感というものがあんまり表に出ないですね。親鸞自身にも、正義感というものを真つ向から打ち出した思想のかたちというものは見当たらない。見当たらないから、ないのかというと、そうでないですね。後序には、「主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ」（聖典三九八頁）というような、やっぱり一種の正義感ですわ、あれは。

そういう正義感というものがないわけでもないけれども、正義感を表に出さないのです。そういうものをむき出しにしないのです。そういうものを真つ向からむき出しにしたのは日蓮さんでしょう。当然、正義というようなものが具体的に社会的な次元でありますし、国家的な問題として出てくるわけです。私たちの具体的な生活の中にある正義の問題というのは、社会的な課題として、あるいは国家的な課題として現実のものとなるわけです。しかし、いま申しましたように、後序にはそういう言葉が出ておりますが、出ておるけれども、親鸞はあんまりそういうものを表に出されない。何でか、と。おそらくは、そんなことよりも大事な問題があったのでしょ。それどころではないというものがあつたはずです。国家とか社会という問題を無視したわけでもない。無視したわけではないけれども、それ以上に大事な問題があつたのです。それが菩提心の課題でしょう。

### ■ 菩提心は世界観の問題

つまり、菩提心というのは、社会とか国家どころではない、世界の問題なのです。世界観の問題です。世界観というものを、どう確立するかということなんです。むしろ、その世界観の中から、はじめて国家とか社会という問題が逆に見直されてくるのです。世界というものを無視して社会とか国家に直接して、それらを問題にしているかぎり、やっぱりコップの中でわめき合っているしかないので。社会とか国家というものを超えて、世界性の中で、つまり世界国家です。世界国家というところから、国家なり社会をとらえかえす。そういう視座を明確にしないと、問題にしているのやら混乱させているのやらわからないことになるのでしょ。

## 二

### ■ 後序の邪正

だから、全然、親鸞にそういうものがないわけではないのです。あるからこそ、ああいう言葉が示されるのです。ですから、後序の最初に、はじめに「邪正」という言葉が使われてあります。

洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし。(聖典三九八頁)

と。あそこに「邪正」という言葉が出てきているのです。「洛都の儒林」とこう言っているのですから、京都ですわね。おそらくは「洛都」という言葉で、鎌倉の儒林と区別していられたに違いありません。

### ■ 洛都の儒林

だいたい、儒教というものが日本で取り上げられてきたのは、京都よりもむしろ鎌倉のほうが先なのです。もともとは、鎌倉の五山といわれたところの坊さん方が儒教なんかを研究しておったのでしょう。京都のほうが後なのです。しかし、京都のほうが後だけれども、京都五山の儒林というのは、政治のコンサルタントです。これは僕は、たしか宮城君に聞いたと思うのだけれども、蓬茨先生が「洛都の儒林」というのを、いまで言えば裁判所です、裁判官ですとおっしゃったと。そこまできて、やっと「行に迷うて邪正の道路を弁うることなし」という言葉が非常に厳密な意味をもっておることに気がついたのです。「行に迷うて」と。

### ■ 邪正の道路を弁うる

何に迷うたのでもない、「行に迷うて邪正の道路を弁うることなし」と。「弁うる」というような、めずらしい宗祖の表現ですね。めったにお使いになるようなお言葉ではない。だけど、まあそこでは、邪正の道路を弁えないと。邪正がわからないと言っているのではない。邪正がわからないのやない。邪正はわかっているんだ。わかっているのだけれども、わかっているようにせんのが邪なのです。だから、道路を弁えないのです。邪正を弁えておらないのではない。邪正はわかっているのです。

これは、私は裁判をやつとつて、この二月一日が第九回目の裁判だったのですが、今頃になってようやくわかってきたのは、はじめは裁判官も弁護士も宗教というものはわからないものやと思っておったのです。宗教ということをとにかくわかってもらわなんだら、裁判にならないなあと思いました、一生懸命に宗教というのはいかようなことかを説明せにやいけなと。裁判官にわかるどころではない、こつちの弁護士が宗教というものをわかってくれないのやから。まず弁護士をわからすしかないなあと思いました、一生懸命になっておったのですが、九回目ぐらいになってようやくわかってきたのは、宗教がわからないということはないのです。わかっているのです。ようわかっているのです。ましてや姫路の裁判長は寺の出だそうでございますから。だから、わからないということはない。わかっているのです。わか

っているのだけれども、わかっていないようにしないのですわ。それが裁判ということですよ。それは何かというと、行に迷って道路を弁えないのです。わからないのではない。何が邪で何が正かということも、わからないのではない。

だから、変な話ですけども、被告の国側の準備書面を見ましても、靖国公式参拝は違憲でないということはどこにも言っておらないのです。こっちは違憲訴訟をやっているのですから、だから違憲でないのかと思うたら、違憲でないという言葉はどこにも使っていない。わかっているのです。中曽根さんもわかっているのです。国の司法をあくまでわかっておる人たちも、あれは違憲やということはわかっているのですよ。邪正はよう弁まえているのです。間違いやということとは、わかっているに違いない。わかっているのだけれども、わかっているようにしないだけの話です。どうもそれが、この頃ようやくわかってきた。この人たち、宗教がわからないのではない、これはまあよくわかっていゝるなあと。わかつとつて、わからないふりをしておる。わかっているのだけれども、わかつたようにせんのです。それを、よこしま(邪)とこののです。邪とこののです。「邪正の道路を弁うることなし」と、こう言っているのは、道路を歩もうとしない。正しい道を歩もうとしない。わかちやいるけど、やめられない。全然わからないのなら、行に迷うということもありません。行に迷うということは、わかちやいるけれども、そのようにしない。その道を歩もうとしないのです。だから困るのです。わからない人には、言うて聞かせることができるけれども、わかちやいる奴はいうても聞かんのです。それで邪なのです。ようやくそういうことが見えてきました。なるほど宗祖がおっしゃるように、「洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし」という表現は的確だなということが、たまたまこの二月一日の裁判でわかつた次第であります。

### ■ 「内邪外正」

ですから、「内邪外正」でしょう。「内邪外正」というのは、先ほどから言っているように、わからないのでない。邪なるものを正しいものとしてあらわそうとするのです。だから、「内邪外正」という言葉からこの後、「内虚外実」「内非外是」「内偽外真」「内雑外専」「内愚外賢」「内仮外真」に至るまで、これだけの内外の対というものは、ある意味で僕は、後は簡単にいきますと言うておったけど、じつはこの部分が善導大師の至誠心釈の中心になるのです。「内邪外正」は、問題は誠実であるかどうかということです。真理に対して誠実であるかどうか。つまり、この場合は、至誠心と言つてあるけれども、至誠心というよりも誠実ということですよ。真理に対して誠実であるか。法に対する誠実な姿勢の問題です。自らが誠実かどうか問うてみれば、とても誠実でない。「内邪外正」の自分が見えたということのほかに、至誠心というものはない。

## 三

だから、その次に出てくるのが「内虚外実」です。虚と実ということですが。虚と実とは先ほど言いましたように、十一番目に仮と真の問題が出てきます。真実と虚仮ということですが。「内虚外実」と「内仮外真」と。真実と虚仮というものを二つに分けて、二つに分けることによって善導大師の至誠心積の内容を、「内非外是」「内偽外真」「内雜外專」「内愚外賢」というこの四つの対比、対を包むのです。「内邪外正」と、一連の問題がこの「内虚外実」から「内仮外真」に至るまで、善導大師の中心的課題がこれらの内外対によって明らかにされておると見たらいいと思います。ですから、至誠心積というものがとくに宗祖にこれほど検討を要求したのは偶然でないのです。なにか教学上の問題というよりも、親鸞自身の生涯ですね、具体的に言えば流罪の課題というものが、こういう検討の背景におさえられるということですが。

このことは、ご承知のように、「信巻」の内容というのは三心一心問答ですね。本願の三心と天親菩薩の我一心との問答というかたちをとっています。本願の三心というものが天親の一心との問答を開く前提になっているのは、ご承知のように善導大師の『観経疏』の三心積が一番最初にもってきてありますように、『観経』の三心ということがあります。つまり、「信巻」別序の冒頭にあるのは、「信樂を獲得することは、如来選択の願心より發起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり」（聖典二〇頁）と。

■ 『観経』による釈迦の真心を開闡の内容は三心一心問答

つまり、「如来選択の願心」というものと、釈迦の善巧、『観経』によって釈迦の真心を開闡すると。こう言うているのですが、弥陀・釈迦二尊のお仕事であることを明らかにするわけですけれども、その内容は言うまでもなく三心一心問答です。三心一心問答に信心というものの具体的な表現を明らかにされるのですが、その前に釈迦の真心開闡ということが、つまり、釈迦の真心ということは、『観経』の三心でございますね。『観経』は定散二善を説かれた、つまり諸行を説かれたのですが、諸行を説くことによってじつは釈尊は三心を明らかにすることにあつたと。定散二善を説くことに真心があつたのでない、釈迦の真心を開闡したというのは、具体的には『観経』の三心を説いたということにあります。その『観経』の三心というものが明らかにされて、はじめて三心一心問答というものが、問答の場を提供しようということであります。いきなり本願の三心と天親論主の一心とを問答させるわけにはいかない。三心一心問答が、本願の三心と天親菩薩の一心というものが本来一つのものと。天親菩薩の一心のほかに本願の三心はないと。そういうことを明らかにする前提に、『観経』の三心というもの



が置かれているわけですね。『観経』の三心釈というものが無いと、三心即一心といえますと、えらい問題が起こるのです。即身成仏になつてしまうのです。

だから、なんで『観経』が必要なのか。わざわざ『観経』の三心釈というものを「信巻」の最初に問題にされたのか。これは『観経』の三心というものが、その三心釈の結論というのが、聖典二二三頁のご自釈ですね。『観経』の三心釈、それから『往生要集』などを引用されまして、その結論として、

しかれば、もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまうところにあらざることなし。因なくして他の因のあるにはあらざるなりと。知るべし。(聖典二二三頁)

と。めずらしく強調しておられますね。「知るべし(可知)」と。これは、曇鸞大師の『論註』の「応知」と、それから善導大師の「信知」、ここでは「可知」と言っておりあります。なにか「応知」とか「信知」と、そういう、わかってくださいというような言い方でない。わかれ、というような言い方です。知る可しと。絶対命令形です。そのことがわからなんだら、問答ははじまらないと。このことがわからねば、本願の三心と天親菩薩の一心の問答というものがわからないぞ、というような言い方なのです。「知る可し」という言い方は。

#### 四

##### ■ 願心莊嚴を願心回向として見いだすのが『観経』のもつ意味

これはめずらしい言葉ですが、「清浄願心の回向成就」だと。行も信も清浄願心の回向だと。これはたしか安田先生がどこかで提起しておられました。願心莊嚴という言葉をもって浄土を展開したのが『浄土論』でしょう。ところが、それを「願心の回向」と。願心莊嚴でなしに、「願心の回向」を明らかにされたのが『教行信証』です。なにかそこに、願心莊嚴を願心回向として見いだしてくるのが『観経』というものもつておる意味なのです。願心莊嚴が浄土莊嚴ですけど、その浄土莊嚴が願心の回向だと。莊嚴をもって回向すると。こういうことが『観経』のもつておる意味なんだと。浄土の莊嚴はたんなる莊嚴でない。莊嚴することによって衆生に願心を回向するんだということです。それが、「もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまうところにあらざることなし。因なくして他の因のあるにはあらざるなりと」(聖典二二三頁)と。「非無因他因有也」、これは『仏地論』なんかに出てくる言葉ですね。無因でもなければ他因でもないという言い方です。この読み方がよくわからないのですけど、親鸞聖人は、「因なくして他の因のあるにはあらざるなり」と。

無因でもない、他因でもない、という言い方です。僕らは、この「非」というのは二度読めと行って教えられました。二度読むんだと。『唯識三十頌』の中にも、二度読む場所が出てきますね。何ていう言葉でしたかね、「非ズ不レ見レ此レ彼レ」ヲヲミルモノニハ（此を見ざるに非ず、彼を見るものには非ず）ですかね。安田先生が難しい言い方で教えてくださいました言葉ですが、同じような使い方です。「非」というのを二へん読めと。

### ■ 無因も他因も外道、縁起の否定

行信というものが…、行信というのは因でしょう。あくまで因です。行信は成仏の因なのです。浄土往生の因なのです。その浄土往生の因だということが『観経』の三心釈をおしてはじめて明らかになるんだという言い方です。ただその時に、ご承知のように、無因というのは、一般的に無因外道。あるいは他因というのは他因外道ですね。無因外道と他因外道です。無因も他因も、これは外道です。無因外道といわれるのは、いわゆる自然外道といわれるものです。因はないんだと。つまり、縁起の否定です。仏法というのは、あくまで因縁、因果を説いた教えです。無因外道が陥る論理というのが宿命論です。カエルの子はカエルだと。別に因があるわけでない。カエルはカエルとして生まれるんだと。因があるわけではない、自然にそうなっているのだと。つまり、宿命論です。他因というのが神意説です。他因外道というのは自在天外道ともいわれます。つまり、神さまです。神意説。神さまによって運命を定められたんだと。神さまによって因を、われわれが浄土へ参るのも仏さまによって生まれるんだと、こういうのは他因外道です。だから、私たちが浄土へ参ることができるのも仏さまによって生まれるんだといったら、これは他因外道なのです。

### ■ 仏体即行の他因外道

ご承知のように、これは仏体即行の外道ともいわれますね。南無阿弥陀仏ではない、阿弥陀仏仏体即行です。善導大師の六字釈の中には、「南無」と言うは、すなわちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり。「阿弥陀仏」と言うは、すなわちこれ、その行なり。（聖典一七六頁）

と、こういうふう書いてございますが、「阿弥陀仏即是其行」という言葉を取り上げて、仏体こそ行であるというふうには読むのが『安心決定鈔』です。非常にそういう意味では危険なのです。だから、鎮西とか西山の教学からいったら、真宗の教学は否定されるのです。鎮西も西山も、仏体即行を主張するのです。仏さま、阿弥陀仏が行だと。仏体即行という言い方です。ところが親鸞は、そういうものは他因外道だと。何でかと言ったら、阿弥陀仏というのはあくまで縁だと。増上縁なのです。因ではない。親は子どもの因ではない、縁なのです。親から子が

生まれたわけではない。むしろ子によって親を生んだ。親は子どもにとつては、あくまで縁なのです。親を縁として生まれました。因ではない。ところが『安心決定鈔』にしろ、西山・鎮西にしろ、仏体即行ということをやかましくいいます。親鸞はそうはいわんのです。それは、他因外道に陥る。南無阿弥陀仏が、南無が阿弥陀の行であるということはいいなのです。南無阿弥陀仏が信行であるということはいえるけれども、阿弥陀仏が行だとはいえない。そういう区別を明確にします。

### ■ 回向は回向の行信にあり

だから、私たちでも他力、阿弥陀さまに救われるというたら、それは外道です。阿弥陀さまを信ずる心に救われるとか、阿弥陀を行ずるところに救いがあるんだというのと、阿弥陀が救いだというのは違いますよ。だからわざわざここで、「因なくして他の因のあるにはあらざるなり」（聖典三三頁）と。因がないのではない。あくまで因は行信にありと。回向の行信にありということを確認にします。そのことがないと、本願の三心と天親の一心を問答する場所が開けないのです。「清浄願心の回向成就したまうところにあらざることあることなし」（聖典三三頁）と。清浄願心の回向なんだ、それが因だと、こう言うのです。そういうことを明らかにしてきた体験が、私はやっぱり親鸞の流罪ということのもった大きな意味だろうと思います。だから、「内邪外正」とか「内虚外実」というような、こういう問題は宗祖にとつて、ここからずっと後、「内仮外真」というところにいたるまで、至誠心というようなものを再検討せざるをえなかった、そういうもので再検討させた体験というもの、思惟の経験みたいなものが流罪というところにあつたのでないかというふうに思うわけです。ちよつと休みましょうか。

## 五

### ■ 清浄願心回向

清浄願心回向ということを親鸞がいうのは、言うまでもなく善導大師の二河譬をとおして、白道というものは「貪瞋煩惱中、能生清浄願往生心」（真聖全一・五四〇頁）という言葉ですね。貪瞋煩惱のただ中に能く願往生心を生ずると。善導大師はそこまでしか言わないのです。能生という、能く生ずるといふけれど、なぜ生じたのか、そこまで親鸞はおさえようとするわけです。だから私たちは一般に行とか信とかいふけれども、天親菩薩までくると信心という言葉を表現せずに、願生心という言い方をしましょう。信心という言い方は、それには間違いないけれども、信心という言い方だけでは信心は明らかにならないのです。だから、わざわざ天親の一心というものを、とらえかえ

そうとするわけでしょうね。なぜ、願生心といったのか。願生心という言葉で信心を表現したのが天親菩薩でしょう。信心という言葉だけでは、信心は明らかにならない。ある意味では、信心という言葉は汚れているでしょう。願生の一心と、こういう言い方であらわされたのはなぜか、ということがあるわけです。

だから、基本的には、やっぱり「清浄願心の回向」とこう言われているけれども、回向ということは法についていわれた言葉であって、機について言えば回心です。そういう回心というようなものが、教学の上で言えば回心だけでも、われわれの現実の上から言えば、宿業ということでしょう。

#### ■ 回向は法、回心は機

#### ■ 宿業は業因縁

この頃えらい宿業ということが、部落問題でやかましくなっているけどね。宿業というようなことは言わんでもいいという人があるけど、宿業ということは安田先生はよくおっしゃっておたですけども、宿業というものは業因縁だと。なるほど宿業ということはいわんでもいいかもしれないですけど、業因縁をぬきにしたら仏教は成り立たないのです。仏教というたって、それは仏法なんだ、法なんだ。法が成り立たない教というものはありえない。法というものは言葉にならないけれども、それを言葉にしたのが教えでしょう。教法なんだ。だから業因縁というものを説かない仏教というのは仏教にならないのです。

で、先ほどから言っている「内邪外正」とか「内虚外実」とか、ずっと言われてくるのは、結局は親鸞自身が宿業の身に受けとめてきた問題なのでしょう、至誠心というのは。これは、この至誠心積が終わりますと後は往生の問題で『愚禿鈔』は終わるのですが、なんで至誠心だけをわざわざ再検討したのか。最初からずっと三心積の検討をとおして、最後にまた再び至誠心積。まあこれは至誠心の重積とよばれてきたのですけれども、なぜ至誠心だけを重積したか。深心とか回向発願心というのはどうでもいいんだ、ここまできたら。問題は至誠心なんだ。深心とか、あるいは回向発願心というようなものは、もう言う必要がないんだ。

#### ■ 至誠心こそ回向の願心

至誠心というものは、この五対をとおして至誠心というのはどういうものかということ明らかにするのは、結局は至誠心こそ回向の願心だと。浄法界等流の心だということを言いたいわけです。我が心に非ずと。浄法界等流の心であると。

われわれの具体的な現実には、実存という言葉でいわれていますが、実存しておる事実は異熟果でしょう。等流でない、異熟とい

うのは、具体的に言えば、私は私でないとかたちでしかありえないと。どこか違っている、自分とは。自分が自分でないという感覚を異熟果というのです、異熟している。こんなはずでなかったということでしょう。どうも、私は私でない。自分がほんとうの意味での自分としてありえない。サルトルは「私は私でないとかたちで私である」という言い方をしているでしょう。ああいうのは異熟果です。私でないとかたちで私であると。と同時に、また私は私でないとかたちで私であるであろうと。これ異熟因だ。私たちが仏さまになるということは、私たちが仏になる因は今とは変わったものとしてあるということでしょう。異熟果というところから現実をおさえれば、現実は自由です。異熟果というところから現実をおさえれば、現実は無常なんだ。

#### ■ 偶然の中に見いだした必然性が浄法界等流

だから、その偶然なるものの中に必然性を見いだす。その必然性というのが等流果です、等流です。浄法界等流です。等流しておるものはいかなる状況にあろうとも、影響を受けないものです。だから、至誠心というものは、どんな状況にあつても影響を受けない魂です。どんな境遇にあつても影響を受けない心です。私だけが私だという心です。私は私を見捨てないぞという魂です。それはどんな状況にあつても変わらないものでしょう。至誠心の至というのは、徹底する心でしょう。徹底した誠です。誠という場合は、真実ということ。法性ですわ。

## 六

#### ■ 「内虚外実」はこけおとし

だから、そういうものが、たとえば「内虚外実」と。 「内虚外実」というのは、一言でいえばカラッポということでしょう。外はまともな格好をしているけれども、中身は何もないと。大河内了悟講師の院号が虚洞院というのです。虚洞と。カラッポの洞と。これは、大河内先生と、それから臼杵の善法院の佐々木蓮磨師と、それからこの宮城君のお父さんの宮城智定師と三人、みんな大河内先生が勝手に名前をつけたのです。で、大河内先生は自分を虚洞と呼んだのです。そして、佐々木蓮磨師のことを芳洞と。これはまあ大河内先生は皮肉でいうたのでしようけれども、受けとった方はまともにも受けとったものやから、ずっと佐々木先生は芳洞と使ってはたすね。なにか洞穴からいい匂いがするという意味です。洞穴からする匂いなんて、いい匂いはないわね(笑)。それでも、佐々木先生は気にいっておったのでしよう。先生は生涯使っておられました。宮城君の親父さんは宮城智定という名前だったから、智洞と。宮城さんは名前をつけられたけれども使わなんだ。大河内先生は自分で勝手に名前をつけて、自分が一番いい名前をとっている。そして昭和の三洞と言ってはたす。けっこう悦に入っては

たのです。宮城の親父だけは智洞という号をつけられたけれども使わなんだ。佐々木先生は使わはった。大河内先生は院号まで虚洞院にした。それぞれ性格があらわれているでしょう。宮城の親父というのはひねくれている人や、まさに智洞です。だから自分の号は智洞なんて使わんと「泥凡夫」とつけている。ひねくれた人やわ。智洞のほうがよくどいと思うけど。(宮城先生に向かって)君、後、使わんかね(笑)。虚洞いうのは、簡単に言うたら、こけおどしという意味や。「内虚外実」というのは、こけおどしです。中身は何にもありやせん。僕は……、あんまり言わないほうがいいか。悪口になるから言わないほうがいいけれども、言わないほうがいいから言わないわ。

### ■ 「内虚外実」は南都北嶺の仏教

だけど、親鸞聖人が、こういう「内虚外実」というものをどこに見てはったか。それはおそらく南都北嶺の仏教やないか。こけおどしだ。「外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬せり」(聖典五〇九頁)と。外儀は仏教なのです。まさしく堂々たるものです。だけど中身はありやせん。仏教の教学は、南都にしても北嶺にしても、教学としては堂々たるものです。実をもっている。ところが仏教そのものの精神、これは清沢先生が、清沢先生の三部経というのは、これは誰が言い出したのか知らないけど、これは清沢先生が言わはったのかね。誰が言い出したのか知らないけれども、『阿含経』と『エピクテタス』と『歎異抄』と。ところが、どうも清沢先生というと、『歎異抄』というのだけだね、だけど『阿含経』は言わへんわね。『歎異抄』や『エピクテタス』は簡単やから読めるけど、『阿含経』なんて引っぱり出して読もうなんて気がないからな。しかし、清沢先生の思想の基盤になっているのは、『阿含経』ではないかね。

### ■ 『阿含経』は生活の中から見いだされた縁起の教え

『阿含経』というのは、お釈迦さまが説かれた、ある意味で言えば、釈迦の……、私たちはお釈迦さまが説かれたのを仏教や仏教やといけれども、仏教でもなんでもないんだろう、あれは、『阿含経』は。文字通り、縁起の教えの原型やろ。つまり、生活の中で見いだされてきたものです。教学の上で見いだされてきた経論ではないのです、教えではない。生活そのものの中から見いだされてきた縁起の教えです。裸です。理論武装しておらへんわね。だから、教法というようなものではないわ。そんな体系なんてもっておらへん。文字通り、自分で考えるしかなかった。自分で考えるしかないということが大事なんだ。南都・北嶺なんて、みんな輸入したものです。教学の体系は立派なものです。しかし、教理から信心は展開しないでしよう。教理が役に立たないということがあるのです。教理・教学が役に立たない。今日のわれわれだつてそうです。お念仏、役に立たないがね。いままでの教学をなんぼ聞いたつて役に立たないわね。真宗大系を読んだつて役に立つかね、あなた方。およそ、こけおどしではないかね。真宗大系で……。ようけ本を並べているけどね。僕はいつも思うのだけど、安田先生の、われわ

れが訪ねて、うだうだと言つてた部屋には何にもありやへんわね。本らしいものはありやへん。ところが、これは名前を言うたらいかんのて言わないけど、ある先生のところへ行つたら、本棚の前に座つてはる。そこへ通される。つまり、こけおどしです。わしは読んでおるぞというような顔をしてはるのです。それは読んどらない証拠です。安田先生が、いろんな先生に会つて、一番びつくりしたとおっしゃるのは山田文昭氏やね。山田文昭氏の書齋へ入らばつたらしい。そしたら、本らしい本はなかつたらしいのです。何があつたかというたら、いろんなパンフレットがあつたらしいのです。それだけ時代関心が強かつたのでしよう。山田文昭氏というのは歴史学者だろう。真宗史学者です。近代の真宗史学を形成したような先生です。だから、史学をやる人だから、随分本があると思うたら、本でなくて、パンフレットばかり転がつておつたというのです。雑誌がね。ああいうのは時代関心です。

## 七

だから、歴史というものはそういうものではないかね。役に立たないことを見えてくるのですよ。真宗学というようなものは、いままでの真宗学というのは、こけおどしやと。その時代には生きておつたのやけど、いまそんなものをもつておつても何にも役に立たへん。言つていゝる人はありがたそうに言つていゝるけれども。つまり、「内虚外実」です。いま、どこでもそうやないかね。大学でも「内虚外実」と違つかね。むろん、真宗の寺でもそうや、「内虚外実」です。なにか、寺格とか堂班を廃止せにやいかんといつていゝるけれども、えらいこつちやといつていゝるのは坊さんだけやわね。まさに、こけおどしとしか見ておらないわね、みんな。なにか、あらゆるものがこけおどしになつちやつて、どこにも自身がなくなつたと。親鸞はおそらく、その「内虚外実」の如実な様を見たに違ひない。比叡山とか、南都の教学というやうなものが、およそ自分の生きることの力にならない、それは。そういうことを自らの名前としたのが大河内先生の虚洞と。「内虚外実」の自分というものを自覚した名前が虚洞です。最後まで生きていゝるわね、そういう精神は。亡くなる前に看護婦さんに、もう注射はいらんて。注射はいらんけれども、お念仏してくれと。わしの念仏はしょっちゅうしてゐるさかい汚れてゐる。あんた念仏したことないやろで、さらの念仏聞かしてくれ、というたというんだ。やつぱり自分の念仏がカラ念仏やということが……、その自覚を徹底したときに、そういう言葉が出るのだから。やつぱり見事な生きざまだったと僕は思う。

われわれが具体的な現実みたいなものに触れたら、いかに私たちの……、まあ教学とか教義というものは、いつでも「内虚外実」の自覚をもったときに、むしろ「内虚外実」の自覚を媒介として現実を包みうるような教学が形成されてきたのではないですかね。だから、間違ってもいいんだ。お前の教学間違っているといっても、間違っている教学のほうが生きているということがある。間違っておらん教学のほうが「内虚外実」です。間違ってもいいのでしよう。間違ってもいい。間違ってもいいけども、やっぱりそういう現実を包み返してくる教学にまで鍛えんならんわね。そういう精神を至誠心と、こう呼んだのです。

だから、「内邪外正」とか「内虚外実」とか、これらはみんな、宗祖がああいう流罪というような具体的な現実の体験の中から、そういう体験とは別に、こういう課題が生まれたわけではない。そういうものを善導大師の至誠心積、至誠心積にはこういう邪正の問題とか虚実の問題というようなものはありませんけれども、しかし親鸞自身の体験の中に善導大師の至誠心積のあの言葉を照らし返したときにこういう表現が出てきたんだろうと思いますね。

今日はこれくらいにしとこうか。もう少ししやべりたいけれども、少し疲れました。

(一九八八年二月二十日)



## 第六十四講

内非外是 内偽外真（真聖全二・四七八頁）

内非外是 内偽外真（聖典四五七頁）

## 一

## ■ 内非外是

至誠心の五番の相対の中の内外二十五対の、第六対までお話ししてまいりました。今回は、「内非外是」とあるものですが、是非という概念について内外に分かたれるわけであります。こういう是非については、善導大師の至誠心釈にはこれにあてはまる問題は提起されていないわけでありますが、宗祖は、とくにこの是非という概念をもちこんでおられるわけであります。これは、これまでの内外の対応というものは、それぞれの独立した概念を対比させておられるわけでありますが、是非という問題は申すまでもなく是非かという、言葉自体がなかなかやつかいなのでありましてね。まあ簡単に言ってしまうえば、イエスカノーかということでしょうけれども、イエスカノーかというように、たんに認識論における判断概念というものだけではないのが、この是非かという言葉でございます。一般的には、是非というのは認識の是非ということになるわけですが、どうもそういった思弁的な価値判断というものだけでは是非という言葉のもっとおる重みみたいなものは了解できないような気がします。そのことが、もつと主体的な価値判断、つまり真理を知ることが、たんに知るといことだけではなくて、是非をわかまえるとかね。これはふつう使われる言葉ですけれども、是非という言葉であらわすときに、是非をわかまえるという言い方がありますが、是非をわかまえるということは、是非に迷うという、迷うのも是非だし、わかまえるのも是非なのです。是非をわかまえるといったときの認識というものは、たんにものごとを判断することだけでなく、その判断が自分の存在を決定づけるような意味をもっているということです。

まあここでは直接、是非を内外の対に分けられたということの意義は、なにかこれまでの善悪とか邪正とかというように内外に分けて検討するというようなことではなくて、むしろ邪正とか善悪というものを判断する、その判断そのものを問題にしているという意味があるわけです。善悪の判断とか邪正の判断というものの、その判断そのものを内外に弁別すると。ですから、たんに認識されたものの検討でなしに、認識そのものを検討することがあるわけです。まさしく是という言葉のもっとおる意味は、たんに真理というものがあると

いうのでなしに、その真理が主体化されること。真理というものは、ただ知つたらすむというものでなしに、それを知ることによって自己のあり方が決定づけられる。そういうものが、まあキルケゴールの言葉を借りれば、「真理とは主体性である」という有名な言葉があります。そういうものだろうと思えますね。たとえば、是非の問題を内外対の中へあらためて取り上げられる背景には、ご承知のように親鸞聖人は信心というものの成就ですね、信心成就というものの具体的なあり方を仏弟子という言葉でおさえられるわけです。

「信巻」は上下に分かれておりますように、まあ坂東本は分かれていませんが、清書本ははっきり分かれておるのです。本巻は信心の因位を明らかにし、末巻において成就を問われるわけでありませぬ、そこに真の仏弟子釈という仏弟子釈が置かれております。信心といたしましても、信心というものがあつたわけではない、仏弟子があるわけです。仏弟子として成就するのです。その仏弟子の展開ですね。あの展開の仕方が、真の仏弟子ということから、さらに仮の仏弟子・偽の仏弟子にまでいたるわけです。その最後のところに親鸞は自分を位置づける。つまり、偽の仏弟子だ。偽の仏弟子たる自己にまで徹底されるわけです。信心の成就は真の仏弟子にある。その真の仏弟子を象徴するのは、弥勒と韋提希夫人です。これもなかなか面倒ですけども、ご承知のように、『大無量寿経』というのは、法蔵菩薩という、『大無量寿経』の上巻のほうは法蔵菩薩ですし、下巻のほうは弥勒ですね。法蔵と弥勒というのは、これは真宗における独自の、真宗人という、真宗の人間像というものを象徴するものです。

#### ■ 弥勒は真宗では弥勒菩薩

弥勒というのはあくまで、真宗においては弥勒菩薩なのです。弥勒仏ではない。これがなかなか面倒なのです。なかなか面倒ですけども、『大無量寿経』という經典の上では、行の一念というものを明らかに象徴せしめるのが弥勒菩薩です。大事なことは、弥勒という言葉が出てくる前に、慈氏菩薩という世俗の名が出ていうことです。俗人の名前です、慈氏菩薩というのは、まあ今回はそのことにはふれんほうがいいと思えますからふれませぬけれども、日本人の信仰の歴史みたいなものを考えるときには、どうしてもやっぱり弥勒信仰というのは避けて通るわけにはいかんです。機会があれば宮田登という人の『ミロク信仰の研究』という、これは名著です。日本民族の中に生きてきた弥勒の信仰というのは、真宗人の信仰の中に法蔵菩薩というよりも弥勒の信仰に近いようなものが生きていないのですかね。弥勒との混乱みたいな。親鸞は便同弥勒というように言っている。便同ということは、同じではないということも言っているのです。同じではないということも便同というから、ややこしい話になる。それほど、やっぱり弥勒というのは魅力的なのです。弥勒は瑜伽の教学というものの祖師です。弥勒という具体的な人の名前がありますから。弥勒というのは、たんに神話上の人でなしに、現実に生きてお

ったのでしよう。ですから、中国では弥勒の信仰が一世を風靡してしまうのです。それほど、やっばり力のある信仰だったのです。現実的なのです。慈氏という名前を出しているぐらい、現実的なんだ。世俗的なのです。だから、やっぱり『大無量寿経』にも弥勒の名が出てくる。

しかし、その弥勒の信仰を批判しているのが『大無量寿経』でもあるのです。胎生なのです。胎生・化生の……、胎生というものもつておる危険性を指摘しているのは『大無量寿経』だけでしょう。しかし、まさに便同弥勒といわれるように、弥勒を超えるということが大事なのですけれども、大事なだけに逆に弥勒の信仰に転落する危険性があるのです。だから、『大無量寿経』でとくにあげられるのは法蔵菩薩と弥勒菩薩です。これは忘れてはならないことであります。

#### ■ 真の仏弟子を象徴するのは韋提希と弥勒

真の仏弟子というものをあげるときに、弥勒菩薩と『観経』の韋提希をあげるのですけれども、象徴的ですね、これは。聖道門を代表する菩薩でしょう、弥勒というのは。信仰のもっている理想主義的性格です。それと韋提希夫人です。これは『観経』です。その二人を真の仏弟子として示されたのです。真の仏弟子に対して仮の仏弟子と。真は仮に對するということがある。真仮というのは、この次に出てきますが、たんに真は仮に對するだけでなしに、もう一つは真は偽に對するのです。ですから偽の仏弟子という。これは、ちょっと驚くべきこととすけれども、「九十五種の邪道」と言つてあるでしょう。

「偽」と言うは、すなわち六十二見、九十五種の邪道これなり。（聖典二五一頁）  
と。で、最後に、

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の教に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし、と。（同頁）

という言葉が置かれておりますね。つまり、偽の仏弟子たることの自覚です。だから、真・仮・偽というのは、一つの展開なのです。そのときに、邪道までも仏弟子釈の中に置かれるのです。九十五種というのは外道です。外道も包んでおるのです、仏弟子の中に。外道は仏弟子ではないというけど、それはわれわれが知っているだけであつて、仏からいったら外道も仏弟子だ。外道も包むということがあつた。外道を包むのが本願です。だからそこに、「誠に知りぬ」とあります。「誠」と。

至誠心の至という意味は徹底するという意味ですから、こういう字が書いてあるのですが、これは他にないのです。『教行信証』の中でもここだけです、誠というこの字が使っている。「誠知」と。この場合の誠というのは、至誠心の誠です。

### ■ 「誠知りぬ」とは自分を知る

つまり、「まこと」といってしましても、真もまことですし、実もまことですし、信もまことなんです。みんな、まことなんです。この字（誠）を使う場合は、「誠に知りぬ」というのは、誠に何を知るかということと、自分を知ることです。善導大師は、知るといふ場合に、「信知」という言葉を使うのです。キリスト教なんかで、信知するというような使い方があつかうか知りませんが、もしあるとしても、神を知ることでしょう。神の存在を知ると。そうでないんだ、「誠に知りぬ」という場合は、自己を知ることです。本願を知ることではない。自己を知ったと。偽の仏弟子としての自己を発見したんだ。そこまで徹底したんだ。それは本願によって自己を知ったんだ。本願によって、「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑し」ておる自己を知ったと。やっぱり、本願を知ったというようなことを言わんわ。はじめて自己が見えたと。僕はこのごろ、ちよつと用事があつて、フロイトを読んでおるのですが、愛欲とかね、フロイトには有名な『性欲論』というのがあります。

『性欲論』というのは、非常に悪評の高い書物でしてね、まあなんです、フロイトという人ほどおもしろい人はないですね。書物を書くたびに、無茶苦茶に批難される。批難されるけれども、否定されない。『性欲論』を書いたのは、あまりまだフロイトの名声が確定していないころに、亡命して書いたものです。ドイツから脱出するときに、原稿用紙だけでもって出たのだそうです。それが『性欲論』として世に出るのです。それを出したために、無茶苦茶に批難されるのです。批難されるけれども、否定されない。で、今度は、いよいよ亡くなる直前、八十何歳で書いたのが『宗教論』です。これなんか、宗教家には無茶苦茶に批難されるのです。つまり、宗教とは幻想だという言い方をするのです。心理学的には、宗教は幻想であると。まあ言わば、「宗教とはアヘンなり」と言ったマルクスの言葉以上に強烈な宗教に対する否定をするのです。否定論のように受けとられたのです。だけどやっぱり、これからはフロイトなんかの、そういう宗教論に対する批判をくらなんたら、これからの宗教は生きられんのではないかね。

まあ話が横つちよへいったけど、できればフロイトの『性欲論』、つまりここでいう親鸞の言っている「愛欲の広海」というような、愛

欲とかね、ここでは「真証の証に近づくことを快しま」ずということを行っているでしょう。快しまずと。フロイトの自我論の基本になっているのは、快・不快ということです。快と不快が人間の基本的な傾向性をあらわすものだとしてとらえる、心理学的には。で、ここに出ている、快とか不快とか愛欲とかというのは心理学の対象になっている。心理学では大事なのです。一方で僕は唯識論を読んでおるけど、これは意識論です。意識論だけれども、天親菩薩の意識論というのは心理学も一緒に入っているのです。心理学、まあ近代の意識論というのは心理学とはまったく違った領域のものやと。仏教における意識論、唯識論というのは、心理学をけっして無視しないのです。人間の意識と、意識のもつておる心理性みたいなものは、別のものとしては取り扱わない。煩惱の分析の中に出てくるのです。そういうことをこれから、やらにやいかんのやないですかね。話が横っちょへいつてしまったけど、おもしろいですね。これからの宗教というようなものが果たさんならん役割というのは、非常に大きいのですわ。

よけいなことを言いましたけれども、「誠に知りぬ」というような言い方ですね。それは、自己を信知する。神を信知するのではない、仏を信知するのではない、自己を信知せよと。それが「誠知」です。だから、法から言えば、仮の仏弟子・偽の仏弟子ということは言えるわけです。九十五種の邪道も仏弟子なんだ、法から言えば。しかし、機から言えば、それは法の外なるものです。外道です。しかし、外道は外道であることを知らないから外道なのです。自己の外道性がほんとうに見えてくるのも仏弟子なるが故なのです。だから、そこでは人間の価値判断によっておるのでない。人間の価値判断そのものを問うておる。人間の価値判断そのものが問われておるのが、この是非の問題なのです。まあいままで、「内邪外正」とか、悪性とか善性とか、みんなそれぞれ独立した価値概念でしょう。その価値概念を決定するような判断、認識そのものを是非として検討する。人間の判断そのものが検討されているわけでしょう、「内非外是」というかたちで。

### 三

だから、ある意味から言えば、「内非外是」というのは、比較、内外というところで検討されるのは善導師自身の至誠心積の解釈からは出てこんのです。善導師の至誠心積は、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ」（聖典二二五頁）という、これが、すでに親鸞の読み方になっているのですけれども、善導師の読み方にしませんが、外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ」という読み方になりますから、これは内外の対にはならない

のです。内外の対という、内外の対をもつためには、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」と、こう親鸞は読んだ。そこではじめて外と内というのがはっきり、その領域を示す。

### ■ 自己反省そのものを問うのが内外対

善導大師の場合は、「外に賢善精進の相を現じて、内に虚仮を懐くことを得ざれ」とありますから、内外というたつて、一つの反省の領域にとどまる。自己反省です。その自己反省そのものを問うような基盤は開かれてこないわけです。自己反省そのものを問うているのが、内外対です。自己反省を破ったところにはじめて目覚めるということがあるのです。反省に反省を重ねても、それは無限に反省しているだけです。その反省を重ねるとというのが懺悔話です。懺悔話といったら悪いかな、コンプレックスだ。反省を深めていくだけなら。自己反省そのものを破るような自覚。自覚というのはそういう意味でしょう。西田先生に『自覚に於ける直観と反省』という有名な書物がある。いろんなものを勉強せよといかんなあ。みんなよう勉強してきてくださっておるのですわ。われわれは幸せですわ。読んだらすむのですから。しかし、読んだらすむというのがくせものでしてね。読んでおるときには、自分がありやせんのです。一つも自覚にならない。なにか、あの人よう本を読むというさかいに、えらいかといったら、そんなことはないのですよ。本の知識は広がるけれども、本を読んでおるときには自分はどこにもおらへん。本はあつても、自分はありません。だから、本を読むのいいかげんなものだ。読まんのも困るけど、読んでおるからええかという、それではあかんわ。研究室でならそれでもいいけど。少なくとも反省を破るような自覚、そういうのが内外対でしょう。

### ■ 内と外は宗教概念、内在と超越は哲学概念

内と外ということですね。これまでは内在と超越というような哲学概念でいわれてきました。内在と超越です。人間を超えたような経験が人間自身の中にあることの自覚です。内在と超越の課題というのが宗教の基本的な領域の概念でしょう。しかし、内在と超越ということをおらずに、内と外ということが大事なのです。つまり、内と外をもっているのが身なのです、存在なのです、実存なのです。人間が人間自身を問題にするときには、必ず内と外があるから問題になるのです。内だけなら問題にならないのです。外だけなら、また問題にならない。部落問題だつてそうでしょう。内と外という課題をもったときにはじめて、自分が自覚的に部落問題を背負うことができるのです。内と外というのは、背負うという意味なのです。問題を背負うということですが、内にも立たず、外にも立たず……、曾我先生は分水嶺という言い方をしたのです。分水嶺というのは境界でしょう。限界です。哲学概念で言えば限界境界位ということです。仏教では境地。境ということ、

境目です。部落問題というのは、部落自体を問題にしているということではないのでしょうか。部落問題というのは、部落自体の問題というよりも部落を差別しておる自らの問題なのです。だから、差別を背負っている自己が問われているのです。部落が問われているのも、なんでもありはしない。差別しておる自己が問われているということです。それは、言いかえれば内と外になっているということでしょう。部落を外にし、部落でないものを内に行っているということです。外という言葉は使わないけど、部落を指すときに、「あそこ」という言い方をする。「あっちや」と。なにか、部落問題と一口にいうてしまうけれども、どこで部落を問題にしているのか。どこで問題にしているかという自己の立場がはっきりしないものやから、どっちにでもいっちゃう。つまり、内も外もたん。それなら、問題にしとらへんのか。自分の立場が明確でないかぎり。立場というのは疑えない場所です。それ以上、疑えないようなところに立つことです。それからでなければ、何もはじまらないのです。

内と外というのは、「内非外是」という問題をわざわざここで宗祖が置かれたということは、たとえばご和讃の中に、帖外和讃ですが、一番最後の和讃です、

是非しらず邪正もわかぬ このみなり

小慈小悲もなけれども 名利に人師をこのむなり（聖典五一頁）

と。これは最後のご和讃ですね。これは蓮如上人が整理されたものですが、蓮如上人という人は、こういうところはえらいね。和讃の整理のしかたです。なんでもそうでしょう、整理する名人というのがいるのです。頭がいいということは、整理がうまいということです。頭が悪いのは整理が下手なのです。整理が上手とか下手やというのは、整理した場所をちゃんと心得ているということです。僕は、今日は人がくる思うて、ちよつと部屋を片づけようと思うて、本を整理するでしょう。そうすると、どこへいつてしようとか、わからないようになる。何でもかんでも押入れに放り込んでしまつてね。いつでも取り出せるということがなければならぬのでしよう。

だから、こういう和讃を一番最後に置いたのは蓮如上人ですよ。蓮如上人なればこそ、こういうことができるのです。まさにいま言いました、真の仏弟子釈の最後のご文でしょう、これは。「名利に人師をこのむなり」と。なにも『教行信証』を親鸞が書いたのは名利で書いたわけではないというけれども、やっぱり名利なのです。「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑」すると。名利を捨てたつもりで名利というものがあるのです。それで「太山」といつてある。小さな山や丘ではないんだ。「太山」というのは、見えんということなのです。山が大きいと見えんのです。小さい山なら見えるけど、大きい山は見えんのです。

まあそういうことが、いろいろといらぬことを言いましたけれども、「内非外是」という言葉で、ある意味では、善導大師の至誠心積の全体がおさえられるといってもいいわけです。善導大師自身も気づかなかったような、至誠心積の内容が、この内外対で明確にされるのではないですかね。ちよつと休みましょうか。

#### 四

##### ■ 「内偽外真」

「内非外是」ということで、ある意味では、至誠心積を決定づけるような問題をここに出しているのですが、これでいいのです。後ほどでもいいのですけれども、また逆に、ここから出てくるものがある。それが「内偽外真」というものです。「内偽外真」というのは、偽と真の問題です。これは前に、「内虚外実」というのがありましたでしょう。「内虚外実」から「内非外是」「内偽外真」「内雑外専」「内愚外賢」、そして「内仮外真」とあるでしょう。真仮の問題はここまで……、だから虚実から、「内虚外実」から「内仮外真」、つまり真仮。虚実・真仮の範囲の中に、これだけの問題が包まれているのです。その「内虚外実」から「内非外是」という、これはいま言いましたように、善導大師自身の至誠心積には出てこないような概念を引っぱり出してくるわけです。それをおして、「内偽外真」です。だから、いまあげました、「内虚外実」から「内仮外真」にいたるまでの、それぞれの問題の中に、やっぱりポイントが「内虚外実」「内偽外真」、それから「内仮外真」。だから、「内非外是」をおして「内偽外真」ということが問題になってくるわけです。つまり、真偽の問題です。真と仮の問題までに、偽と真の問題があるわけです。

##### ■ 偽と仮

偽と仮の問題というのは、仮は真の内容でしょう。真仮というけれども、仮というのは、これはご承知のように仏教では仮ということとは非常に大きな問題としてとらえているのです。大乘仏教の根底に流れておるのは、仮の問題なのです。プラジュニャープティ (prajñapti)。たとえば天台宗でも、空仮中というでしょう。真偽というだけでなしに、仮の問題を提起しております。親鸞でも化身土というでしょう。この仮が化の意味をもつておる。仮が化の意味をもつておるのは、仮が真の内容である場合に限るわけです。真をもたない仮というのは、それは仮ともいえない。

##### ■ 仮は方便の意味

この仮は方便という意味でしょう。方便化身土といってある。真を真として伝達するのが仮なのです。つまり、仮は方便なのです。方法



なのです。真を明らかにする方法です。なんにも明らかにしない方法というのは、方法にもならない。だから、方便という場合は、仮というけれど、仏土をいう場合はこの化です。これは教育という意味でしょう。だから、教育という意味もたんなる教育ということだけではすまないのです。

基本的には浄土というけれども、浄土というものの本質は不退転ということでしょう。不退転地。龍樹菩薩の……。なんで親鸞が龍樹からはじめたのか。龍樹菩薩が問題にしたのは、易行ということです。易行の内容は何かというたら、阿毘跋致、つまり不退転です。その阿毘跋致を安楽国として位置づけたのが天親なのです。さらにその阿毘跋致を正定、正定聚と言いかえたのは曇鸞です。「正定はすなわちこれ阿毘跋致なり」（聖典一六八頁）とあるでしょう、『論註』の序文に。正定聚ということですが。しかし、いまだそこでは浄土は成仏の道路なのです。つまり、浄土は成仏の方法です、学校です。学校というのは、卒業せにや意味のないところでしょう。だから、まだ「論」の内容における浄土というのは行者の、行者というよりも出家者や、菩薩です。「釈」になつてはじめて今度は、逆に学校が方法でなしに目的になるのです。浄土に生まれることが結論になる。浄土から卒業することが結論にならへんのです。浄土をもちつづけている。浄土を出ても浄土をもっている。つまり、そういう場合は学校とはいわん、母校というんだ。母校にならないうな学校はだめでしょう。大谷大学みたいに。ひとつもならへんのです。あれ、なんでかしない。母校になつてこそはじめて、学校が浄土の意味をもつてくるのです。ここらが問題ですね。

## 五

### ■ 仮は真の範疇、偽は真の外にあるが本願の内

話が横つちよへいきましたけれども、仮というのは真の範疇にあるのです。範囲にある。だけど、偽は外なるものです。仮は真の内にあるけれど、偽は真の外にある。外にあるけれど、それは、しかし偽も本願の内にある。えらい面倒やけどね、「化身土」が本末二巻に分かれています。本巻は化土です、末巻は何かという外邪異執、「外教邪偽の異執を教誡せ」とあるでしょう。「化身土」の本巻の最後に出てくるのが末法ということなのです。これが大事なのです。末法というのは時代の問題なのです。時が来なければどうにもならないのや、宗教というものは。人間の力でどうこうするものではない。時機なのです。時というのが他力の結論ではないかね。なんぼあせつたつて、どうなるものでもない。あせらないでも、どうなるものでもない。あせらなくてもくる。それが目覚めというものです。

目覚めというのは、あせつて目が覚めるものではない。覚める時がきたら覚めるんだ。だから、それが本巻の結論だ。「化身土本巻」の結論だ。

### ■ 外教邪偽を包むのが大乘精神

ところが「化身土末巻」は、「もろもろの修多羅に拠って真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せ」（聖典三六八頁）んと。こういう言葉のもつておる気迫というのは、たいしたものやね。このときに何が問題になっているかというたら、『教行信証』全体は『大無量寿経』なんです。しかし、ここでは「修多羅」でしょう。「修多羅」という言葉をわざわざ引っぱってこられたのは、大乘精神ということですよ。もろもろの異執を、外教邪偽を勘決するものは大乘精神なのです。真宗というようなものは、外教邪偽を批判するものとは違うのです。真宗は外教邪偽を包むのです。包むけど批判しないわ。だから、『歎異抄』ということをいう。歎異というのは異を歎く。批判しているのと違うのです。だけど大乘は違う。「もろもろの修多羅に拠って真偽を勘決」すると。これは間違うちやいかんのです。大乘と小乗とどう違うか。親鸞聖人は『愚禿鈔』の一番最初に、大乘・小乗という、大乘教・小乗教をあげておられるでしょう。大乘仏教というものは小乗仏教から出たのと違うのです。小乗仏教の根拠を明らかにした。そういうことがあるのです。むしろ、大乘教が小乗教を根拠づけるのです。その根拠を明らかにしていくのが仏教のいう仏道の展開です。だから小乗仏教からいったら大乘というのは必要のないものです。大乘仏教が小乗仏教を必要でないといっているのと違いますよ。小乗仏教からいうたら大乘の思想は必要ない。

ここに、この言葉を僕は非常に、誤解の多い言葉ですが、「もろもろの修多羅に拠って真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡」すると。異執と。小乗仏教が問題にしたのは我執です。小乗仏教というのは、教義の内容からいうたら声聞教ですわ。親鸞聖人も声聞教をあげておられます。

小乗教について、二教あり。（聖典四二五頁）

と、縁覚教とそれから声聞教ですね。声聞教というのは、教義の内容から言っているのです。縁覚教というのは、小乗のさとりのかたちをあらわしているわけです。だから、縁覚教といいながら、因について言えば「麟喻独覚」「部行独覚」と。独覚という言葉が使っているでしょう。一般的に言えば、声聞教というのは四聖諦によってさとれるものです。縁覚教というのは、十二縁起によってさとれるものです。何をさとりかと言ったら、無生をさとるのです。つまり、阿羅漢です。お釈迦さまも阿羅漢です。つまり、それは我執の否定です。自我の否定です。で、無生のさとりという。それで事が済むのです、小乗というのは。

### ■ 小乗仏教では我執の克服、大乘仏教は法執を問題

しかし大乘教は、龍樹以来、人法二空というでしょう。人の空だけではない、法の空ということを出した、龍樹は。大乘仏教が問題にしたのは法執なのです。我執と法執の両方を問題にしたのです。小乗仏教では我執の克服ということが問題になっている。法執は必要なかったのです。だけでも我執の否定というのは、だから我執を否定することで事が済むのなら独覚です、それなら。一人よがりということ。一人のさとりでしよう。それをあらわすのが独覚ということ。だから、いわば小乗教のさとりの性格をあらわしているのが独覚という言葉です。しかし、よく考えてみれば、人間一人で生きているわけではない。人間というものは、誰かとしてあるものです。いつか、誰かとしてあるものでしょう。つまり、時間と空間をもっている存在です。時間と空間ということの問題にしたのはカントです。時間と空間ということをはじめて問題にしたのはカントです。おもしろいね。しかし、カントは時間と空間を問題にしたけれども、しかし、歴史と空間が明確になってこないのです。課題になってこない。歴史をはじめて、人間にとって歴史というものの、歴史的存在としての人間を課題にしたのはヘーゲルです。ヘーゲルまでこない。カントはせっかく時間・空間を問題にしたけれども、歴史を問題にしなかった。不十分なのです。こういうことがあるのです。

人間というのは、時間と空間においてあるものです。もっと言えば、社会と時代性です。時代社会と無関係における存在なんてない。空中に浮いているわけではありやしない。つまり、いつか、誰かという限界をもっている。仏教の言葉で言えば、宿業的存在です。宿業の身です。そうじゃないですかね。

### ■ 身をもった自己の発見

龍樹菩薩に、現生不退ということをするときに、「この身において」（聖典二六五頁）という言い方をしましょう。「この身」です。身という言葉が非常に象徴的なのです。「易行品」になってはじめて出てくる、「身」という言葉が。身の発見です。身をもった自己の発見です。だから、善導大師が「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」というときに、その「罪悪」とは何かといたくなる。なんにも罪悪ということ。をいっておらんやないかということ、そうじゃない。「曠劫より已来、常に没し常に流転して」きたという言い方があるでしょう。それは、この時代に生きている罪ということなのです。末法に生まれたのは、末法に生まれるべき罪をもっている。時代の罪です。社会の罪です。時代の罪とか社会の罪を「自身は現に」と受けとめたときにはじめて、大乘精神というものがあるのでしょう。時代の罪とか社会の罪を問題にしないのが、小乗でしょう。時代の罪を自己の罪とし、社会の罪を自己の罪としうるか。

よけいなことをいうようですけれども、部落差別の問題でも、部落解放運動といったら、みんなでなんとかしようというのだったら自分はおらへん。部落差別を罪として担いうるかどうかでしょう。そういう時代の罪を自己の罪とし、社会の罪を己れの存在の罪としうるか、そういうのが大乘精神です。そうでなかったら、救いも大乘にならないでしょう。罪も大乘なら、救いも大乘です。大乘的救いであり、大乘の罪業です。こんなときに、大乘仏教では、「仮によって我法ありと説く」（「由<sup>テ</sup>仮説<sup>ニ</sup>我・法<sup>ト</sup>」『選註成唯識論』太田久紀編註）という有名な唯識の言葉があるでしょう。「仮によって我法ありと説く」と。私も法も仮だと。意識の上に立てられたものだ。そんなものに実体はありはしないというんだ。

■ **我執は法によって破られるが、法執を破るものはない、それが難行**  
 そこではじめて、法執も否定ができる。我執を破るのは法なのです。しかし、法執を破るものはないんだ。そうでしょう。我執は法によって破ることはできても、法執を破るものはありやせんわ。それを難行というのでしよう。

■ **異執を教誡する**  
 ところが親鸞は、それにさらに異執という言葉をもってくる。だから、これよく注意してみんなんのは、外教邪偽を否定することとは違うのです。なにか外教邪偽を否定することのように思っているけれども、外教邪偽の異執を教誡すると。問題は異執なのです。その異執の具体的な対象が、諸寺の釈門であり、洛都の儒林です。少なくとも、諸寺の釈門というのは坊さんでしょう。南都・北嶺やないかね。洛都の儒林、これはまあ儒教だけれども、外教邪偽、「邪正の道路を弁うることなし」（聖典三九八頁）と言ってありますから邪偽なのです、邪偽を異執しているのです。だいたい外道には異執ということはありはしないわ。「化身土」の末巻の最初に出てくるのは何かと言ったら、『涅槃経』と『般舟三昧経』でしょう、三六八頁。冒頭に出てくるのは『涅槃経』と『般舟三昧経』です。何が言うてあるかといったら、三宝帰依です。三宝帰依しておるものが、外教邪偽に異執しておる。三宝に帰依しておるものだから、異執といつてある。坊さんが外教邪偽に異執しておる。外道に異執なんてありはしない。三宝に帰依しないものに異執ということはありはしない。それが正當やと思っっているのだから。そうやない。諸寺の釈門、洛都の儒林が異執しているのです。その異執を教誡するというんだ。問題は執にあるのです。

## 六

■ 「内偽外真」とは三宝に帰依しつつ異学・異見に異執している

「内偽外真」というテーマをうけておりますと、なんでもないように思うけれど、ある意味で言えば、親鸞の浄土真宗、『教行信証』というものは、大乘仏教の領域を超えているということがわかる。異執を問題にした結果、異というのは異学・異見ということですが、異学・異見に執しておるもの。仏道、三宝に帰依しつつ異学・異見に異執しておる、そういう特異なテーマが出てきたのです。問題意識を深めていったら、こういうことになる。たんに我執とか法執というだけではない。時代社会の中にある念仏者、仏法そのものを問われずにおれなかったんだ。はじめてそこに、時代社会に足をつけた仏法というものがあるのではないかね。言いかえれば、法然上人の浄土の教えから大乘精神を回復したのだ、はじめて。

安田先生が曾我先生の鸞音忌ということで、大地の会で記念講演をしてくださったものを集めた本に『大乘の魂』というものがあります。あれは宗さんがつけたんだ、ああいう題名は。あれはやっぱり特異な才能ですわね、あれ。じつに本の題名をつけるのがうまいね。ああいうのは、どうなのでしょうかね、才能ですかね。還暦のときの、城崎での、和田先生や宮城君や僕や宗さんやらが寄って話し合った学習記録があるが、テーマのほうもものすごいでしょう、『大谷派なる精神』と。なにが大谷派なる精神かね。温泉でのうのうとしやべつとつてね、大谷派なる精神といっている(笑)。僕はあの本の題名を見て、自分があの座談会の一員やということを忘れるくらい一瞬なんとすごい座談会をやったのだなあと思うてびっくりした。大谷派なる精神と書いたのは僕なのです。書いてくれといわれてね。それが題とは聞いとらなんだ。

東京の専修学院の講義に出て、そのときに会所の寺が新しい本堂を建てているんだ。で、講義をそこでやったのです。それで僕はそこで泊めてもらうのかと思うておったのです。駅から会場へ行って、本堂の端の座敷へ入れてもらって、ここはいいなあと思うておいたら、先生、泊まってもらうのは別のところですよ、こう言うんだ。端におった宗さんが、今度浅草に新しいホテルができたらしいので、そこへあなたを泊めようと思ってるのだと、こう言うのです。なにか、何階か高いそうなんだ。それを聞いたら、もう講義どころやない、今夜寝るところを泊めようと思うた。僕はホテルは嫌いなのです、また高いところに寝るのは嫌いなのです。朝起きたときに何にも見えんでしょう、高いところから外を見たら、高いむこうの山が見えるくらい。朝起きたときに、屋根が見えんなら、地獄に堕ちそうな気がするのです。それで僕は嫌いなのです。やっぱり目がさめたら、窓の外に木の枝が見えて、屋根が見えんなら、地獄に堕ちそうな気がするのです。こんなどころ嫌いなのに、いやなところに泊めやがるなあと思うた。そういうときに、大島君が、先生書いてくださいと。何を書くのやというと、大谷派なる精神と書いてくれと。それで説明は聞いたようなだけだね。ホテルのほうへ気がとられているものやから、

何のこつちやわからへん。何て書くのかと聞いたたら、大谷派なる精神と。半紙をもってきたものやから、それで書いたのです。それが本にちゃんと出ているのです。びっくりしたなあ。本に書くなら、本に書くということを確認しておいたら、あないなへ々な字は書かへん。あれ、宗さんがつけた名前です。えらいものだね。あの名前で宗務総長が読んでおるのです。庭田君がやっている『願心莊嚴』なんて読みもしやせん。大谷派なる精神といわれてびっくりして読んでおるに違いないけど(笑)。ああいうところはえらいわい。わしはとてまああいう芸当はできん。あのテーマが総長に読ませたのだから、おもしろい。今度、総長に会うたら聞いてみようと思っている。まあそれは余談だけだね。

安田先生の書物に『大乘の魂』というものがある。ああいうテーマをつけたのも宗さんなのです。そやけど、あれに別の名前をつけたら、大乘の魂としての中身としては読めへんのです。僕がつけたらもつ的確やと思うのだけれども、誰も読まんやろな。大乘の魂というテーマで、中身がなにかほんまに大乘の魂がこもっているように読めるんだから、不思議だわ。けどね、あれをいつペン読んでみてください。ここに言っている、「もろもろの修多羅に拠って真偽を勘決」するという、親鸞は大乘の魂を真偽勘決でおさえる。偽を撰取するのは本願なんだ。『大無量寿経』です。しかし、偽を勘決するのは大乘の魂なのです。それこそ、ここらが違うのでしよう。

#### ■ 勘決は外にあることを自覚せしめ、内に翻す

勘決という言葉が大事なのです。勘決は内外を勘決するのです。外にあることを自覚せしめることによって、内に翻すのです。これだいたい、内外対ということは、もともとは『選択集』にあるのです。『選択集』の至誠心積の検討に、

外者対<sup>トハスル</sup>ニ内之辞也、謂<sup>ク</sup>外相与<sup>ト</sup>ニ内心<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>調<sup>ハ</sup>之<sup>ナリ</sup>意。(真聖全一・九六六〜九六七頁)

と。調わざることあらわすという意味で、内外を分けているのです。法然上人は。法然上人の場合は、こんな二重の題をいうほど厳密でない。そのときに、なんでわざわざ弁別したのかということを用いるのに、

翻<sup>シテ</sup>外蓄<sup>レ</sup>内者、祇<sup>マコトニ</sup>応<sup>ニ</sup>備<sup>ヘ</sup>出<sup>ス</sup>要<sup>ニ</sup>。(真聖全一・九六七頁)

と。それから、

翻<sup>シテ</sup>内播<sup>レ</sup>外者、亦<sup>シ</sup>可<sup>レ</sup>足<sup>ニ</sup>出<sup>ス</sup>要<sup>ニ</sup>。(同頁)

と。つまり、内外を、外を翻して内に蓄える、内を翻して外に播す。播すというのは、種をまくという意味です。内なるものを外に放り出せと。外なるものを内に蓄えろと。内と外をひっくり返せということです。内外対を見たらわかる。そういう意味で法然上人は内外対というも

のをとらえるのです。内外の対比をするわけです。ところが、親鸞はそうじゃないんだ。内外を翻すということでもなしに、内外の事実にも都合という意味です。翻すということではない、都合のよいようにすることや、内外に翻すということは。そうではない。どうしても都合のいいようにならない事実にも目覚めよと。だから、法然上人のこういう言い方を見えますと、内外を翻すことによって救われるんだ。それが至誠心だと、こうなるわけです。

### ■ 「内非外是」「内偽外真」の自己に目覚めよ

親鸞の場合はそうではない。「内非外是」「内偽外真」の自己に目覚めよと。いよいよ「内偽外真」の自己を明らかにしていけど、こう言うんだ。翻すということは、元の木阿弥です。そうやない。いよいよ内なる邪偽を自らに見いだしていけど、こういう言い方なのです。それが勘決という意味なのです。だから、法然上人の内外対という意味とはまったく違っているということがわかるでしょう。今日はこれくらいにしようか。しゃべっておいたら、なんぼでもしゃべるけど、時間がまいりましたので、今日はこれくらいにしておきます。

「化身土」の下巻に、お星さん、星占いとかね、こんなのはやっぱり、僕らはこんなものは頭から迷信やといってしまうけれど、お経の中にあるのですから。お経の中にあるということは、月の運行陰暦ですからね。お月さんもお星さんも一つです、これは、お経の中は。だからそういう意味から言えば、人間の生活に密着しているのです。暦の問題なのです。いまの暦は、日めくりというのです。昔の暦は、あれは種まきだとか、人間の生活そのものに密着している暦なのです。つまり、生活暦なのです。ただの日程表とは違うのです。そういう意味をもったのが、真偽勘決の中にあるということを考えて、ただ日めくりのお星さんの運行がなんかじゃかんじゃいっている話になってはいかん。その当時にとっては、生活そのものの問題なのです。そのなかで、親鸞はそれを真偽勘決という言葉でおさえようとしているのですから、もっと重いのです。ただの日めくりみたいに思ったらあかんのです。そういうことを僕らは忘れてもうっているのですわ。生活暦としての陰暦の意味を。ヨーロッパは太陽暦ですから。

こないだ久しぶりで、おもしろいなあと思う本がありましたね。天皇制を問題にした『日本王権論』。網野善彦と宮田登と上野千鶴子が対談しているのを読んだらおもしろかった。一気に読んじゃったですけど。中世から近世・近代に至る天皇制の問題をずっとおつかけていくのですけれども、たんなる天皇制の問題だけではない。一番ポイントになるのは南北朝、ご承知の南朝と北朝が分かれるでしょう。あ

のときに、網野氏あたりは、おそらく天皇制はなくなる可能性があったと、こう言うのです。いまの天皇家というのは南朝系ですからね、

南朝を正当としているのです。それは水戸黄門、水戸光圈が南朝の天皇制を正当化したわけです。「この紋所が目に入らぬか」というおっさんがおるやろ。この紋所で、南朝を、いまの天皇を正当化しちゃったのです。どうもあれはあやしい。おもしろいね。ただそのことを問題にしなから、当時の民衆がなぜ天皇制というものを脱しきれないのか。なんじゃかんじゃいうとつても、天皇制がずっと生きていきよるでしょう。江戸時代なんて、武力もありはしない、経済力もありはしない、そやのになんで生き残っているのか。その謎を明確にできん。網野善彦氏は歴史学者ですが、上野千鶴子さんというのは民族学者です。宮田登氏は、民俗の俗が違いますけれど、民俗学です。そういういろんな立場から問題にするのです。その当時の民衆の生活の意識というもので掘り下げていこうとしているわけです。そのなかで、たとえば親鸞聖人が、「よしあしの文字をもしらぬひとはみな」といってね、北陸の田舎のほうへいったら、善悪の文字を知らないような人ばっかりいよったというふうに思っています。あの当時ですでに日本人の六〇％は識字能力はあったといわれます。ほんとに、善悪の文字を知らなんだのかといったら、そうではない、六〇％も。そして非常に情報が走るのが速いのです。いまなら電話というのがあるけれど、あの当時、そんなに簡単に情報が走りまわるといように思わんがね。なにか実例をあげていますが、非常に速いですね。だからあんまりバカにできませんよ。だから、このごろは心理学と民族（俗）学みたいなものが、頭からはなれんのか。そやから、あんまり『真宗聖典』を読んでおる暇がない。申し訳ありませんがね。それでは、今日はこれくらいにしておきます。

(一九八八年三月十日)



## 第六十五講

内非外是 内偽外真 内雑外専 内愚外賢 内仮外真（真聖全一・四七八頁）

内非外是 内偽外真 内雑外専 内愚外賢 内仮外真（聖典四五七～四五八頁）

## 一

前回、すでにふれたとは思いますが、この内外対の七番目にあたります「内非外是」という内外の対であります。是とか非という概念は元来は認識論上の判断をあらわす言葉でございます。ただその場合の認識と申しましても、非とか是というのは、たんに否定とか肯定をあらわすようなものではない。これは前に読んだ記憶があるのですが、たしか白居易の詩だったと思うのですが、そのなかに「消尽す是非のころ」という一句があった記憶があります。「消尽」は消し尽くすという字です。「消尽す是非のころ」。あれやこれや思う心を消尽する。何という詩だったか、四十年ほど前に読んだ詩でございますので、ほかの文は忘れちゃって、この言葉だけ憶えているのです。「消尽す是非のころ」と。ああでもない、こうでもないというように思いを消尽すると。そういう思いを超えるというように意味だろうと思います。この場合、是非というのは、「是非に迷う」という言葉がありますように、迷いを、つまり、どう考えてよいかわからないというように、そういうことをあらわすのに是非という言葉を使っているわけです。

ただ、もう一つ、孟子の言葉ですけど、孟子という人はご存知でしょう。中国の、孔孟の教えといわれる、孟子の教えに出てくる言葉に、「是非之心、智之端也」という言葉があります。これはよくいろんな人の話に出てくる言葉ですから、ご承知の方も多いだろうと思います。

「智之端也」と。智の端はじめと言つてある。智の端というのは客観的認識を云々する言葉ではないということ。ここらは僕は、中国の言葉といふのは、いわゆる漢国、漢字の国といわれる中国の思想といふのは、東洋の思想のもつておる主体的な認識の文字ですね。客観的な認識の是非ではない。知るといふことと生きるということが一つになつていふような認識です。知るといふことだけで事はすまないのです。知らないといふことは、それは生きることにならないような意味をもつておる。知るといふことが、そのまま生きるといふ意味をあらわしているのが是非という概念です。だから、たとえば天台宗の言葉に「当体全是」といふ言葉がありますね。さとるといふものは「当体全是」といふ。知つたことが存在の全体を決定するよな認識です。知るといふことが自分の生きるあり方を決定するよな知り方です。ただいろいろ

物事を知っているというだけではない。知ったことが生きる姿勢を決定するような認識です。たとえば部落差別の問題にしてもそのようなのです。部落差別の事柄をいろいろ知ることだけなら、それならだれでも知るのでしようが、知ることが運動になるような知り方ですね。運動になるということは、知ることが自分の生存を決定していくような、自分の人生を決定していくような知り方、そういうのを是非という言葉であらわすのです。

ですから、これは至誠心についての内外対ということをしているのですが、善導大師の至誠心積の中には必ずしも是非という概念は出てこないのです。親鸞聖人が是非という言葉を用いたことの中に置かれた意味は、善導大師の至誠心積の上からいいますと、「内外・明闇を簡ばず」という言葉が出てきますね。内外という対は最初から申しておりますように、これは一つの自覚の構造を示すものでございますが、問題は内外対ですね。これまでは内外ということについてはいろいろと申してきましたけれども、内外の対という、この対は比較ではない。内外の比較ではない。内外の対話です。つまり、アビダルマです。アビダルマというのは、仏教の学問の方法です。思索の方法、学的方法、それがアビダルマです。つまり、対法という意味ですね。山口益先生の博士論文だと思っておりますが、名著がありますね。『仏教における有と無との対論』という。仏教における有と無という言葉が使っております。あれは対論です。対論という言葉は、山口先生のところではアビダルマを意味しているわけです。アビダルマにおける有と無という、厳密に言えばそういうテーマですね。

だから有と無があるわけではないのです。有と無が比較されているわけではない。無においてのみある有、有は有だけでは有にはならない。有は無に對することによって有となり、無は有に對することによって無となる。そういう意味をこめて本の題にしてあるわけです。これはどうですかね、戦後あの本はもう出ませんかね。あれは山口先生の、山口先生というだけではない、やっぱり仏教学の記念碑的名著ですわ。本屋にあつたらぜひ手に入れて読まれたらいい本ですね。アビダルマという言葉自体は対法と翻訳されております。ですから、この是非という言葉は親鸞聖人は使われているのですけれども、是非の対というのは、対そのもの、対法そのものが問われているということでありませう。何かと何かの対論というよりも、対論そのものを問おうとしているのが是非という概念だろうと思えます。

## 二

### ■ 内外・明闇を簡ばず

これが善導大師のところでは、明闇という言葉を使っておられます。是非というのは実存的には明闇です。明と闇という。聖典二一五頁の至誠心積のところに、「内外・明闇を簡ばず」という言葉が出てまいります。これは利他真実をあらわす言葉です。「内外・明闇を簡ばず」

と。内外対という言葉自体がじつはここから発想されているわけでありますから、内外という対そのものを問題にされたのは、実存的には明闇という言葉が元にあるわけです。つまり至誠心というものは、内外を簡ばんということですね。内外の明闇を簡ばずということが至誠心である。しかし、至誠心は内外の明闇を簡ばんということにおいてあるのですけれども、内外の明闇を簡ばんということが、至誠心という言葉を善導が真実心と翻訳した理由なのです。だけでも、そういう内外の明闇を簡ばないということの具体的な存在の構造というのは、その前に、これも何度かもち出した言葉ですが、「凡所施為趣求」という言葉があるのです。「おおよそ施したまうところ趣求をなす、またみな真実なり」と。「施したまうところ」というのが外ですわ、所施ですから。真理というものは本来、与えられるものであります。与えられたものは真実であっても、必ずしもそれはわれわれが求めたものとはいえないですね。真実は与えられるものかもわからないけれども、与えられたものは必ずしもわれわれにとって真実とはいいたくない。与えられたものではないということです。それが求道の現実でしょう。だから、いかに真実をもってわれわれに与えられても、その真実はわれわれが求めたものとは、趣求したものとは、ただちにはいいがたい。そこに至誠心の明闇、つまり内外の明闇というものがあるわけです。求めたものの通りに与えられるものが真実とはいえない。だから、逆に言ったら、如来の真実は私たちに与えられているわけでしょう。『教行信証』というかたちで与えられている。与えられているのだが、私たちにとってこれが求めたものであるかどうか。

#### ■ 未証浄心の菩薩、報生三味の菩薩

これは、大地の会でも、もういっぺん還相回向について問題にせんならんと思うのですが、還相の菩薩ということと還相回向の菩薩ということとはちよつと意味が違います。還相回向の菩薩というのは未証浄心の菩薩なのです。こういう規定があるのです。浄心の菩薩ではないのです。つまり、第八地已上の菩薩とはいいたくない。八地已上の菩薩は報生三味の菩薩です。はじめつから菩薩なのです。しかし、還相回向の菩薩は、往相した菩薩でしょう。往相の場合は凡夫です。それは未証浄心の菩薩です。未だ浄心を証せざる菩薩です。これは曇鸞大師は、龍樹菩薩とか婆藪槃頭菩薩というのは未証浄心の菩薩だと、こう言っていますわね。つまり、還相回向の菩薩というのは、私たちと同じような悩みを悩み、苦しみを苦しんできた菩薩です。はじめつから菩薩ではない。つまり作心の菩薩なのです。これは「観行体相章」の言葉ですが、また言わく、「すなわちかの仏を見れば、未証浄心の菩薩、畢竟じて平等法身を得証す。浄心の菩薩と、上地のもろもろの菩薩と、畢竟じて同じく寂滅平等を得るがゆえに」とのたまえり。「平等法身」とは、八地已上の法性生身の菩薩なり。(聖典二八五頁)

と、そして二行ほどとばして読みますけど、「この菩薩は報生三味を得」と書いてあるでしょう。報生三味といたら、生得の三味です。生

まれつきもつておる三昧、だからこれは大菩薩です。それから、後から五行目のところから、

「未証淨心の菩薩」とは、初地已上七地以還のもろもろの菩薩なり。(同頁)

と、こう言つてありますね。そして後ろから三行目に、

かならず心を作して三昧に入りて、いましよく作心せざるにあらず。作心をもつてのゆえに、名づけて「未証淨心」とす。この菩薩、安樂淨土に生まれて、すなわち阿弥陀仏を見んと願ず。阿弥陀仏を見ると、上地のもろもろの菩薩と、畢竟じて身等しく法等し、と。龍樹菩薩・婆藪槃頭菩薩の輩、彼に生まれんと願ずるは、当にこのためなるべしならくのみと。(聖典二八五―二八六頁)

と。つまり、未証淨心の菩薩です。未証淨心の菩薩というのは還つてきた菩薩ということですから、往つたのです。淨土に往つた菩薩です。淨土に往つたということは、私たちと同じのちを生きた人ということです。同じ経験をした人です。私たちの経験とは関係ないところでさとりをひらいた人ではない。簡単に言いますと、八地已上の菩薩というのは子どもです。童子です。つまり、無心の人です。悩みとか経済的な苦しみとか、つまり、三界という世界に生きた経験はない。欲界・色界・無色界というような世界に生きておらない人です。だから、「往來の想・供養の想・度脱の想なし」です。子どもというのは、たいしたものやわ。まさに、八地已上の菩薩です。

### 三

未証淨心の菩薩というのは、私たちと同じ経験をした人ということです。それが還相でしょう。それが還つてきた人です。曾我先生とか安田先生とかというのは、難しいことをいうてはるけれど、私たちと同じ経験をしました人です。そこから話が聞けるのです。私たちと同じところで苦しまない人の話というのは聞けないわね。還相回向の菩薩というのは、そういう意味でしょう。われわれと同じ悩みを悩み、苦しみを苦しんだ経験をもらった人、そういう経験を背負うた人です。そういう人がはじめて私たちの、いまこの私に対面できる。私たちはそういう人たちを菩薩としていただけなのです。だから必ず、なんぼ難しゅうても、曾我先生や安田先生の話というものは、お言葉というものは、曾我先生や安田先生がもっているだけではない、私自身の経験の中にあるのです。私たち自身がその経験をもっているわけです。つまり、「施したまうところ趣求をな」しているだけです。われわれが求めているのです。ところが、求めていることがわからない。求めているのに求めていることがわからない。だから施したもうところが趣求にならないのです。与えられたものが求めたものにならないのです。与えられているだけ

れども、与えられているということは求めておるところを与えられているのです。にもかかわらず、求めておる方が、求めておることがわからない。

### ■ 所施と趣求

だから、所施と趣求とが一つにならない。所施と趣求が一つにならないなら真実にはならないわね。与えるものも、施すところも真実なら、趣求するところも真実なのです。つまり、与えられておる真実が求めたものでないということは、求め方が間違っているということです。与えないのではないんだ。求めるほうが間違っているのです。求めるほうが真実でないんだ。東京に行くのに博多行きの切符を求めているようなものです。趣求する心自体が真実でないんだ。求める心が真実なら必ず真実は応える。求めていないのではない。しかし、求めるものが間違っているのです。お医者さんに行って鰻頭買うような話でしょう。鰻頭屋へうどん買いに行くような話です。鰻頭屋へ行ったらうどんはありゃへんわね。うどんはうどん屋へ行かねばならないものです。如実修行相応ということがあるでしょう。鰻頭屋へ行って鰻頭くれと言ったら所施趣求は一貫する。一つになる。しかし、鰻頭屋へ行ってうどんくれと言ったら、それは真実とはいえないわね。どっちも成り立たない。

だから、「施したまうところ趣求をなす」と。与えられたものは必ずしも求めたものとはいえないのです。われわれが仏法聞いて求めているようなものは、はたして求めて与えられるものとはいえないのです。むしろ、与えられたものは求めたものでない。それが真実でしょう。われわれが求めているのは煩惱が求めているのだ、凡夫が求めているのです。凡夫が求めたものに、凡夫を満足させるようなものとして真実は与えられるのではない。むしろ、求めざりしものが与えられる。だから所施為趣求、「施したまうところ趣求をなす」といったときに、はじめて、「またみな真実なり」とあるでしょう。与えたほうも真実なら、与えられたほうも真実であると。そこにはじめて、明闇を簡ばんとすることがあるのです。内外の明闇を簡ばすと。与えられるものは光です。与えられるものは闇において光を与えられる。これがまた面倒ですが、内外の明闇を簡ばずということが、内外の対において成り立つのです。つまり、「内非外是」。これが宗教的眞実、私は宗教的良心と言いましたけれども、宗教的眞実の鉄則でしょう。内は非にして外は是である、光なき身にして光をいただくことができます。光ある身は光をいただくだけではない。光なき身にしてはじめて光をいただくことができます。家の中が明るかったら外は暗いのです。家の中の電気消したら外が明るく見えだす。「内非外是」です。光なき身に光を知ることができる。光ある身に光を知ることとはできないのです。だから、光なき身にしてはじめて光をうるることができる。

もし、内是非ならば、内是にして外非ならば、これを疑城胎宮というのです。辺地憊慢土です。身に光あると知れば光をいただくことはできない。

そういうことを善導大師の至誠心積をおして、至誠心積の結論が「内外・明闇を簡はず」ということになるのですが、内外の明闇を簡はざる至誠心というのは、すでに如来の心です。至誠心というものが成り立たないという自覚の上にはじめて至誠心が逆に成り立つのです。それを親鸞は「内外・明闇を簡はず」という、そういう言葉、善導大師の結論から善導大師の至誠心積を再積しているわけです。だとすれば、「内非外是」という内外の対は、ある意味で言えば善導大師の至誠心積の決定的な意味をあらわしているものであるといえるわけです。ですから、内外二十五対の中で、今まで「内外道外仏教」「内聖道外浄土」「内疑情外信心」「内悪性外善性」「内邪外正」「内虚外実」というふうに展開されてきたものが、「内非外是」というところではじめて、内外対そのものが全体的に言いあてられたものであるといえるわけです。この後は、ほとんど一貫して「内非外是」というものの具体的な私たちを述べられておるといっていいわけです。これはなんでもないうちに思うておりましたが、「内非外是」という言葉は、少なくとも善導大師の至誠心積の結論であるところの、「内外・明闇を簡はず」というこの言葉をおさえられたものだとこのことを心得ていただければいいと思うのであります。

ですから、「内非外是」以後、「内偽外真」「内雑外専」「内愚外賢」、この「内愚外賢」というところにいたって、宗祖は『愚禿鈔』の扉のご文にこの言葉を置かれておりますので、これらの内外二十五対の中で、一番この「内愚外賢」という言葉が宗祖の心を素直に表現できる内外対であったのかもわかりません。それらもやつぱり今申し上げました、この「内非外是」ということを基本にして展開せしめられているのだということがいえるだろうと思います。

#### 四

#### ■ 内偽外真、真の領域にあって成り立つのが仮

そして、その次に「内偽外真」とあります。これは偽と真ですね。これも前回に少しふれたように思うのですが、「内偽外真」とそれから十一番目に「内仮外真」と出てきます。この「内偽外真」はその後の「内雑外専」「内愚外賢」をふまえて「内仮外真」という対に対応せしめられているでしょう。つまり、偽と仮と真ですね。ただし、この偽というのは真というものの領域にはありません。仮は真の領域にある

ものです。真の領域にあつて成り立つのが仮です。仮土というのは浄土の内にあるんだ。浄土の内に入りながら浄土であることを知らないのを仮というのです。しかし、偽は浄土の外にあるものです。つまり、真なるものと対立する概念です。ですから「化身土」末巻のところでは、「外教邪偽の異執を教誡」せんとあります。仮というのは、これは転ずるしかない。しかし、偽は破るしかない。破ということを基本においては出てこないのではないですかね、破るといのは、「悉能摧破有無見」といのは、有無の見を摧破するといのは、天親菩薩には破といふのは出てきませんね、転ずるは出てくるけど。

しかし、親鸞はその両方を大行の意味におさえます。念仏の意味は破って転ずるということです。破るのは邪偽です。転ずるのは仮です。いわば、「内偽外真」というところに破があり、「内仮外真」は転。僕は長い間、なぜ親鸞は龍樹菩薩なのかということが……。偏依善導と言つたのは法然ですから、法然の言っていることだけ聞いているのだつたら善導大師でいいのです。だけど、どうも偏依善導だけで親鸞はすまなんだですね。どこまでいったかといつたら……、道綽からはじめたのは『選択集』ですが……、道綽の前の曇鸞、それから天親までいく。天親で事がすんだかといつたら、もう一つ先までいくでしょう。なんでわざわざ龍樹までいったのか、龍樹が必要だったのかということ。私たちの感覚ではどうして龍樹が必要といえるのかよくわかりませんが、少なくとも「行巻」は『十住毘婆沙論』が中心でございますから、それはやっぱり歓喜ということにあつたのです。歓喜地です。歓喜というのが、無明の闇を破られたことの感動でしょう。破なのです。転ずるといのはあんまり感動せんのです。気がつかないのです。

安田先生とか曾我先生というのは、あれは破る人です。一刀両断に破る人です。転ずる人は蓬茨祖運という人です。ああいう人は転ずる人です。手玉に取る。良くいったらありがたいけれど、悪くいったら性が悪い。蓬茨先生の影響を一番強く受けたのは宮城君じゃないかね。優しそうですけど、怖いですよ。不思議ですね、これは。なにか知らないけれども、大谷派の伝統といのは、破の人と転の人とが見事にずっと続いていきますわ。伝統といのは妙ですね。破るだけでもいけませんしね。やっぱり転ずる人も必要なのです。僕らでもおそらく曾我先生とか安田先生という人だけだったら、いっぺん会うたら、さよならしてますわ。安田先生や曾我先生に会って感動はするのです。感動するけれども、おそらく続かないのではないかな。ああいう先生に会って、ああいう先生を大事にしてきた人々といのは、僕はあまり信用せのです。鈍感なのではないかね、ああいう先生の側でずっと話が聞けるといのは。鈍感でなけりや、とてもおられるものではないわね。転ずる人があつて安田先生や曾我先生の値打ちがわかるんだ。やっぱり曾我先生とか安田先生というような人だけなら、危険なのではないかね。

真宗教団でもそうじゃないかね。親鸞だけなら、とつくに消えている。やっぱり蓮如です。蓮如の存在があるんだ。そうでなければ、真宗の伝統というのはとつくに消えているわね。

## ■ 種々の浄土

つまり、ここで内偽というようなことをいっているのは、これは至誠心積によるものですけれども、法然とか親鸞の当時、偽というのは南都とか北嶺とか、同じように浄土浄土というけれど、浄土にも真言の浄土もあれば兜率の浄土もあるでしょう。妙喜の浄土とか密厳の浄土とかある。密厳の浄土というのは真言宗のお浄土です。だから、南都でも北嶺でも高野山でも、みんな浄土を説いたのです。いまでもそんなものではないかね。いまは、葬式のとくに弔辞を聞いておつたら、たいがい天国ですわ。浄土という言葉自体が、もはや消えていきよる。天国のほうが格好いいみたいなことになっておる。天国というのは、妙喜の浄土のことです。真言の浄土は密厳の浄土でしょ。それから、南都の浄土は兜率の浄土でしょ。今日いわれている天国といっているのは妙喜の浄土のことです。阿弥陀の浄土とはいえないわね。それなら阿弥陀の浄土とはどんな浄土かというと、親鸞はそういうことを明らかにするために「願」と言ったのです。「願浄土真実」と。親鸞があらわそうとした浄土。世の中にさまざまな浄土があったものやだね。まあ兜率の浄土を象徴するのが宇治の平等院でしょう。だから浄土浄土と言つたつて、天国も浄土も一緒くたになっているのです、いまは。そういう中で、阿弥陀の浄土とはどんな浄土やということが問題になるのです。そういう偽とか仮とか、こういう問題のところでは親鸞は。まあ法然は「選択本願」というような、選択の浄土というように言ったけど、選択の浄土というだけでは、おそらくあの当時の密厳の浄土の影響というものからいったら、法然の浄土というのはあまり……。そういう背景があるでしょう。ちよつと休みましょうか。

## 五

### ■ 『愚禿鈔』は下巻から蓮如の指南

ご和讃の中では「悲歎述懐和讃」の最初の数首は、至誠心積から出てきています。これは、蓮如がご和讃を整理したのでしようが、蓮如がご和讃を整理する構造、「三帖和讃」の構造は『愚禿鈔』の構造に匹敵するのです。蓮如は『愚禿鈔』は下巻を先に読ませるのです。『愚禿鈔』は上巻から読むのではなく、下巻から読めというのが蓮如の『愚禿鈔』の指南というか、口伝です。つまり、下巻は三心積です。その三心積の最後にまた……、



## ■ 親鸞は末法思想の上に三心積を展開

三心積そのものの背景にあるのは末法思想です。善導大師の三心積自体が末法思想によるわけではないけど、親鸞の場合は明らかに末法という思想的歴史観の上に三心積を展開するのです。これがおもしろいことに、三心積というのは至誠心から始まるのでしよう。至誠心から始めて、最後にまた至誠心が出てくる。最後に出てくるというのは、たとえて言えば、ご和讃で言えば、最後に置かれてるのは「悲歎述懐和讃」です。悲歎というのは、悲歎というようなことを親鸞の思想としてとらえたのは『歎異抄』です。いわゆる末法思想というものを基盤に置かなんたら、あんなものはないのです。愚痴になる。悲歎にならずに愚痴になる。それが問題なのです。だから『歎異抄』というのは、ご承知のように清沢先生が引っぱり出されたというのだけれども、それからえらい『歎異抄』ばかりになったけれども、なにか歎異なのか愚痴なのかわからないようになってきた。真宗のご信心が愚痴になってしまったら、話にならないわね。やっぱり悲歎という言葉は至誠心というところに立ってはじめて、悲歎であり歎異になるのです。

まあそれは余談ですけども、少なくとも「愚禿悲歎述懐和讃」というようなものを至誠心積をもってせられておることから言えば、「述懐和讃」というのは、「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし」という、つまり至誠心の否定でしょう。「真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし」（聖典五〇八頁）と。その次に、「外儀のすがたはひとごとにて 賢善精進現ぜしむ 貪瞋邪偽おおきゆえ 奸詐ももはし身にみてり」（同頁）と。これはまあ、あらためて言うまでもなく至誠心積の、

外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し、事、蛇蝎に同じ。（聖典二五頁）

というお言葉が、そのままご和讃にもちいられているわけです。そのとき、「貪瞋邪偽おおきゆえ」とご和讃にございますが、これは善導の言葉から言えば、「貪瞋邪偽、奸詐百端」と。「貪瞋邪偽」と「奸詐百端」というのは区別がついていないのですが、親鸞聖人はそこに百端を積して、「おおきゆえ」という言葉を入れています。「貪瞋邪偽おおきゆえ」と。

ご承知のように、「貪瞋」というのは根本煩惱です。親鸞聖人がそういうものをお読みになったのかどうか疑問ですけども、やっぱりこういう言葉が使われるのですから、おそらく「貪瞋」という言葉をそのままもし用いられるとすれば、少なくとも根本煩惱というものをおさえておられるに違いないと思います。煩惱煩惱といいますが、根本煩惱と随煩惱と。まあこれは唯識を勉強された方は皆ご承知だろうと思いますが、いわゆる随煩惱でなしに根本煩惱です。貪・瞋・癡・慢・疑・悪見と、これがいわゆる六煩惱といわれますね。六つの煩惱です。

しかもこれは、いわゆる根本煩惱です。貪は染着によって苦を生ずると。染着生苦といわれますね。それから瞋は悪行不安の所依といわれます。悪行とか不安というものの依り所は瞋ですね、怒りです。怒りというものを依り所として悪行とか不安というものが起こるんだといううな言い方です。貪は染着することによって苦を生ずると。つまり、煩惱煩惱というけれども、煩惱の性格を決定的にあらわすのがこの根本煩惱といわれるものです。根本煩惱というかぎり何かに随順して起こるのではない、煩惱自体がもっている性格です、基本的性格です。

慢というのは高拏生苦といわれますね。曾我先生の言葉でいったら、「高上がり」ということです。おもしろい言葉やね、あれは。曾我先生の差別発言に対する「異なるを歎く」という一文の中に出てくる「高上がり」という言葉がありますが、これは高拏です。さすがに唯識の学匠ですね。「高上がり」というのは、私が高上がりしておたからですというようなことを言っておられるけど、「高上がり」というのは、なにか傲慢ということでしょう。傲慢という言葉だけでは表現できない。傲慢というものが苦を生ずると。慢は、増上慢もあれば卑下慢もあるんですけど、どっちにしたって一緒です。曾我先生の「高上がり」とをとかかくいう人も、たいがい今度は卑下慢が多いですわ。どっちも慢です。だけど全体的に、貪も瞋も癡も疑も悪見も、これはみな生苦ということにあるのです。苦を生ずると。煩惱というものの根本的性格は、苦を生ずることにあるのです。なにか煩惱というようなものが、良いとか悪いとか、そんな問題ではないんだ。苦を生ずる。生苦ということなんだ、問題は。全体的にそういわれます。

だから、必ずしもこの煩惱自体はご承知のように、了別境識でしょう。つまり、六識だ。つまり、なんらかの境遇です。なんらかの境遇というものによって起こってくる意識です。だから、了別境の意識というものが起こる相應の心所、いわゆる相應の心所といわれるのですけど、了別境という意識が起こる特定の境界、いわゆる六位の心所といわれる、心所六位といわれますが、そのなかに了別境の意識そのものももっている性格は、煩惱は必ずしも悪いものだけではない。六位の心所は、遍行と別境と善と煩惱と随煩惱と不定と、これがまあ六位といわれるのです。遍行というのは、どんな意識でももっている、まあ小乗では第一法といわれましたけど、意識が起れば必ずそれに相應して起こるようなものを遍行というのです。それに対して、六識の場合は特定の境界をもちますから、それは別境でしょう。それから、善というものも起こるわけです、了別境識で。だから必ずしも煩惱・随煩惱・不定というものだけではない、善も起こる。善も起こるけれども、善よりも「貪瞋邪偽おおきゆえ」と言っている。善の相應心所というのが、だいたい善を数えれば全部あげますと十一位ありますわ。信・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・勤・軽安・不放逸・行捨・不害の十一位。それに対して、根本煩惱が六つでしょう、それから随煩惱がたしか二十あると思います、一つ一つ細かくあげますと。

ですから、「貪瞋邪偽おおきゆえ」といわれるのは、そういう六位の相応心所のうち、とくに貪・瞋・邪偽が多い。つまり煩惱おおきゆえといわれているわけです。こちらへんはなんで親鸞聖人は、まあ『教行信証』を見ましても、『大乘起信論』は読まれたのでしょうか、唯識は読んどられないように思うのですけど、やっぱりちゃんと読んでおられたのですかね。だから、「貪瞋邪偽おおきゆえ 奸詐ももはし身にみてり」と。身に満ちておる。つまり、いま申した六位の心所から……、六位の心所というのは身の全体をあらわしますから、身の大半をしめているのが貪瞋邪偽だと、こういう言い方なのですね。

### ■ 身体中が煩惱

つまり、煩惱だと。あんなことを親鸞聖人はどこで勉強なさったのかな。いつもこのごろ和讃読むたびに、わからないなあと思うのです。「身にみてり」という言い方がおもしろいでしょう。身体中が煩惱やと。煩惱よりありやせん。

## 六

これはご承知のように、善導大師が二河譬の中で、まあ二河譬というのが説かれるポイントはいうまでもなく三定死にあります。

我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。(聖典二九〇三〇頁)

という、あの三定死です。三定死というのは精神的限界をあらわす言葉でしょう。こんなことは今日でも、自殺の問題というのは、やっぱり三定死というところで考えにやならないところではないですかね。自分の思うようにならないということになると、ならない自分を邪魔にしてくるのです。それが自殺というかたちをとるのでしよう。つまり、三定死です。あそこに善導大師は、三つの道しかないと、人間の精神的限界には。「正欲到回」、つまり逆戻りだ。もうやめたというかたちです。できないで、思うようにならないので、やめたと。これもおもしろいですよ、やめたというの。つまり、やめるのも死だけでも、徹底せんわね。徹底せんというのは、今日で言えば、勉強するのをやめた。ついでに学校わやにしてやれ、というようなものです。自分がわやになるだけでは気がすまないもので、一緒に全部わやにしてやれ、というようなものです。「正欲到回」でしょう。もう一つ「正欲避走」というのがある。これが自殺です。あきらめきれないと、あきらめたといいのです。もう一つは「正欲尋道」でしょう。このときに、それぞれ群賊悪獣という言葉を使うのですね。

「群賊悪獣漸漸に來り逼む」というので「正欲到回」です。やめた、ということ。それから、「悪獣毒虫競い來りて」というのが「避

走」です。ちよつとニュアンスが違ふのです、同じ群賊悪獣といひながら。悪獣毒虫という言い方と群賊悪獣という言い方と、ちよつとニュアンスが違ふ。これは本文の中ですよ。合法段では、「群賊悪獣詐り親む」と「群賊等喚び回す」という言葉になつて出てきます。合法段の中では、群賊というものの説明が二つになつてゐる。一つは、「別解・別行・悪見の人」です。もう一つは、「六根・六識・六塵・五陰・四大」です。つまり、おのれ自身です。別解・別行というのは、あくまで別人のことです。しかし、六根・六識・六塵・五陰・四大といったら、自分のことです。自分のことをあらわすときに、悪獣毒虫です。こういう区別がどこからくるかといつたら、白道の理解のしかたからくるのです。白道というけれど、はじめに白道というのは中間の白道です。「水火あい交わり」と書いてありますね。「水火あい交わり」のところに「一つの白道あり」と。それは「水火の中間に」です。中間の白道です。水火というのが貪・瞋の煩惱でしょう。水火そのものが貪・瞋煩惱です。その中間にある白道、それを善導大師は四五寸の白道と。つまり、善心微妙なるに喩えると。善心微妙と。善き心は微であると。だけど、親鸞はそう理解せんでしょう。親鸞は、四大の毒蛇・五陰の悪獣に喩うるなりと、白道を。それなら水火と交わりません。これが、白道白道というけれども、水火あい交わりするところと。水と火が交われれば、火と水がお互いに消したり乾かしたりするのですから、だからおのれから白道きわめて狭少なりと。火と水との間に見えるんだから。見ているんだ、その白道は。自分ではないんだ。だけでも、善導大師は一方では、「貪瞋煩惱中、能生清淨願往生心」というでしょう。今度は、その白道は中間の白道でなくて、貪瞋煩惱中と。親鸞はそれをそのまま正直に読んだのです。煩惱そのものやと。煩惱そのものです。その「中」というのは、全体を言ひあてた言葉でしょう。煩惱そのものを言ひあてたのです。煩惱そのものが白道だと。煩惱そのものを白道とするしかないんだ。これは、ご承知のように、龍樹菩薩は煩惱を如来性と名づくと言つてゐるわね。言われてみれば、そうや。煩惱をつくつた覚えはないのです。これは二河譬の中で、はじめはずつと、「人ありて西に向かいて行かんと欲する」とか、「この人すでに空曠の迥なる処に至るに」とか、ずっと「人」でいくのです、喩えのはじめは。三定死のところへきてはじめて、「我」という言葉が出てくるのです。「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん」と。

その我というのは、我にもいろいろ問題がありますが、この場合の「我」というのは主体性の問題です。主体性です。我ではない、我によつて主体性があるのではない、主体性によつて我が成り立つ。だから、ほんとうの意味で主体性ということが成り立つのは、生において成り立つのではない、死において成り立つんだ。死して生きるような主体性です。死して生きるような自己です。生きて死ぬのではない、死して生きるというところに宗教というようなもの具体性があるでしょう。死して生きるような命です。だから、我ではない。それを言つてい

るのです。「貪瞋煩惱中、能生清淨願往生心」というのは。死の中からよみがえったような自己です。だから、煩惱の中というのではない。煩惱を破って、煩惱から出てきたのです。自我を破って出てきた自己です。はなはだ言いにくいけど、自己を破って出てきた願生心です。願往生心です。だから、それは中間の白道ではないのです。

中間というのは、火と水との妥協でしょう。貪欲と瞋恚との妥協や。妥協の産物です。定散心と親鸞は言っているけれども、中間の白道というのが避走ですわ。それを邪偽と言っているのです。だから、仏法から離れるのではない、仏法を邪偽にする。仏法を邪偽にするものです。それを、「奸詐ももはし」と言っているのです。「奸詐ももはし身にみてり」と。仏法を邪偽にしているのは、仏法から出ていった人ではないんだ。むしろ、仏法、つまり言いかえれば二乗ではないかね。声聞であり辟支仏です。今日の言葉で言えば、仏教研究者です。それは毒虫でしょう。毒虫というのは、師子身中の虫ですわ。

仏法をばやぶるひとなし。仏法者のやぶるにたとえたるには、「師子の身中の虫の師子をくらうがごとし」とそうらえば、念仏者をば仏法者のやぶりさまたげそうろうなり。(聖典五七四～五七五頁)

という言葉があるでしょう。師子身中の虫です。そういうことが「内偽外真」ということです。つまり、師子身中の虫として親鸞は自分を見いだしたのです。師子身中の虫として自己を見いだすような心を至誠心と。だから、「誠に知りぬ」でしょう。

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし、と。(聖典二五一頁)

あれは、偽の仏弟子の表明でしょう、告白です。仏法に値せん自己です。仏法者・後世者とふるまうことなかれと。

「たとい、牛盗ぬすびととはいわるとも、もしは善人、もしは後世者、もしは仏法者とみゆるように振舞うべからず」(聖典六八〇頁)

と、こういう言い方があるでしょう。ああいう言葉が出てくる元です。疲れました、今日はこれくらいにしておきます。

(一九八八年四月二六日)

## 第六十六講

内雑外専 内愚外賢（真聖全二・四七八頁）

内雑外専 内愚外賢（聖典四五八頁）

### 一

前回は「内偽外真」についてお話したのでありますが、今回は次の「内雑外専」、つまり専雑ということの問題です。とくに宗祖は、専雑の問題については厳密をきわめた分析をしておられます。たしかここは「化身土」ですね。三四一頁から三四三頁にいたるまで、浄土の行というものの本質を専雑という概念をめぐって、まことに複雑な分析を事細かく示しておられるわけであります。何かこんなのを読んでおると、教学を勉強することがいやになるくらいいややこしい、ここまでせにやならないかというほどの検討を繰り返しておられます。これは言うまでもなく、法然上人の「二行章」ですね。『選択集』「二行章」。これは元は、ご承知のように、善導大師の二行の得失を判ずる、得失という言葉がおもしろいですね。得は損得の得です。失は過失です、誤りです。行の損得過失を論じたのです。こういうところは、いかにも中国人らしいですね。中国人のもっている現実主義です。信心においても現実主義を失わない。得失を考えるとということです。どういう行をなせば得か、どういう行をなせば損かと。

### ■ 二行の得失

こういうことは七祖の伝統をとおしてみても、得失というようなことは、およそ坊さんらしくないですね。だいたい、二行の得失を考えるということが凡夫でしょう、損得を考えるとというのがね。宗教の世界にまで損得をもちこんだのです。徹底しているでしょう。こういうところが善導大師の教学の性格でしょう。その二行の得失を取り上げて、法然上人は選択というわけです。法然上人は得失とはいわない。選択、選びです。これが前提になっているわけです。

その二行というのは、言うまでもなく、浄土の行における二行です。善導大師の場合は浄土の行における二行の得失です。それがいま申しあげました「化身土巻」の、まことにややこしい分析として示されてくるわけです。善導大師の二行の得失を、『選択集』において「二行

章」というところで法然上人が取り上げたのは、五種の正行に対して五種の雑行ありとこういうわけでしょう。五種の雑行というのも浄土の行なのです。これもともと面倒になることの元なのです。浄土の行に浄土正行と浄土雑行とあって、浄土の正行は読誦正行・觀察正行・礼拝正行・称名正行・讚嘆（供養）正行と、これは五種正行です。この五種の正行に対して、五種の雑行があると。ですから、浄土の正行という場合は、言うまでもなく、往生経ということですが。往生経の読誦であり、往生経による浄土の觀察であり、往生経による仏さまの礼拝であり、往生経の仏の名前を称えることであり、往生経による仏を讚嘆し供養すると。ですから、浄土の正行というのは、往生経、つまり浄土の三部経ですね。浄土の三経一論による読誦・觀察・礼拝・称名・讚嘆を浄土の正行と言っているわけです。

### ■ 諸経による浄土

間違っていないのは、浄土というのは、私たちは浄土宗だけが浄土を説いているように思っているので間違いがおこるのですよ。往生経以外の經典による行、五種の行というのが、法然上人のいう浄土の雑行です。その当時、たとえば『法華経』による靈鷲山の浄土。『法華経』による浄土の行、あるいは『弥勒経』による浄土、あるいは『大日経』による浄土、みんな浄土を説いているのですね。藤原後期になりますと、あらゆる宗教がみんな浄土を説いたわけです。そのなかでとくに天台の浄土、つまり止観の浄土というものが一番大きな力をもっていたわけです。その頃の仏教、三大仏教といわれた南都の興福寺は、言うまでもなく弥勒の浄土を説いたのです。

ですから念仏に対する理解の誤りというかたちで興福寺奏状は法然上人を批判していますが、あの場合に批判した貞慶という人は、弥勒信仰の人ですからね。弥勒の信仰から言えば、法然上人の阿弥陀の浄土は批判されるのが当然です。それから、『華嚴経』なんかでも、華嚴宗あたりでも、『大日経』に説かれる浄土というようなのは、阿弥陀の浄土を批判するのはあたりまえなのです。そういうさまざまな浄土を説く教えの中から、本願の行としての念仏を選択したというのが法然上人の事業であります。

### ■ 正行雑行

その意味をこめて、『選択集』「二行章」に、浄土の行というけれども、浄土の正行と浄土の雑行の違いがあるんだと、こういうわけですが。五種の正行に対して五種の雑行を説いたというのは、そういう意味なのです。

その五種の正行の中に、専修・雑修。専修は「唯称仏名」（聖典三四二頁）と五専で、「唯称仏名」は言うまでもなく専修念仏です。五専というのは、読誦・観察・礼拝・称名・讃嘆それぞれの一行を、それぞれの一つ、読誦なら読誦だけ、観察なら観察だけを専らにするというのが五専なのです。専称名というのは、五種の正行の中からとくに称名を選ぶという意味ですし、五専というのは、それぞれ一つ一つを専らにするという意味で五専と。

### ■ 専修雑修

このように親鸞聖人は、細かく明確にしておられます。これが専修です。それから雑修。専修に対して雑修。浄土の正行を二つにして、専修と雑修に分けて、専修のなかに「唯称仏名」と五専を示し、雑修というのは何かと言ったら、称名も他の五専も一緒くたにするのです。ですから、この場合は、称名を正業としますと、後の読誦・観察・礼拝・讃嘆供養は助業になります。それで雑修といえます。一緒くたにするのです。読誦も観察も礼拝も称名も讃嘆供養も一緒くたにする。これを正助二行を兼ね、いわば正助兼行と言っています。正助の兼行です。これが雑修です。それから浄土の雑行にも、専行と雑行があります。専行・専心、雑行・雑心と、こういう分類をしております。これは親鸞聖人の分類ですよ。

まあこれはいらぬことですが、五専の中にさらに定散心間雑と。まあ法然上人が言いたかったのは、専称名なのです。つまり専修念仏です。ところが親鸞は、さらにその専修の中に「唯称仏名」と五専を開き、雑修（専修に対して雑修）、つまり正助二行の兼行ということとを雑修とおさえるわけです。これは言うまでもなく、親鸞自身の体験によるものです。皆さんご承知の、上野国佐貫において三部経読誦という、まあこれはご承知のように、恵信尼公の『恵信尼文書』によってはじめてああいうことが問題になってきたのです。『恵信尼文書』という、あれは大正十年ですか、はじめて発見されたのは。ですから、まだ七十年にもならないのですね。『恵信尼文書』が出てから随分いろんな問題が出てまいりました。これもその一つですね。佐貫において飢えたる人々のために、せめて三部経を読誦しようという、そういう思いをかかえて、やがてその三部経読誦をやめられたのです。そのことをえらい大事な問題として、恵信尼は覚信尼に対して手紙を書いているのですね。

### ■ 「女犯偈」

ついでに言うておきますが、ご承知の「女犯偈」ですね。親鸞聖人が叡山を下りられる決意をもたらした、まあこれは『御伝鈔』に覚如上人が書いておられるのですけれども、あの「女犯偈」というようなものでも、あんまり教学として問題にした人はないのです。「女犯偈」を



教学の課題にしたら、ちよつと親鸞聖人、困る。ところがあの「女犯偈」を覚如上人が書いたもとは、やっぱり『恵信尼文書』なのです。恵信尼が娘に、親鸞聖人という方は凡夫なのだと、凡夫やということを書けるなということを書き、親鸞が亡くなって第三通目ですか、越後から覚信尼に手紙で知らせていますわね。あの頃、二十日間かかったそうですね、あそこまで手紙がいくのが。えらいこっちゃ。いまやったら、あくる日つくけどね。あの頃は二十日間かかっていますね。聖人が亡くなったことを覚信尼が知らせた手紙に対して、恵信尼は聖人が亡くなったことについて

殿の御往生、中々、はじめて申すにおよばず候う。(聖典六一六頁)

と書いてありますわ。それで何を書いているかといったら、聖人が生きておられる間にはこんなことは言わないほうがええと思つて言わなだけども、このことだけは、こういうお人であったということを忘れるなど。その証拠が「女犯偈」なのです。

だけどあんた方、あの「女犯偈」が親鸞をして叡山を下りる決意をなさしめたということは、どういふことなんだ。それはやっぱり、恵信尼は手紙の中では親鸞はこういう人なんだぞと、けつして聖人にしてしまうなど。凡夫だということを書いている。その証拠に「女犯偈」の文を置いているのです。ところが、どうもそれだけでは事済まないのです。「女犯偈」がなぜ親鸞聖人の人生を決定するほどの意味をもつものだったか。もうちよつと結構な夢を見とけばええのに、見たのは「女犯偈」だ。これは親鸞の宗教というものの本質を決定的に示しているものと違うかね。女犯ということ。そこらはやっぱり考えにやいかん。つまり、愛欲の問題です。心理学でいうリビドーということ。フロイトの心理学で有名な言葉です。心理学というやうなものを、これからはもつとやらにやいかんと思うんだ。信仰というものを、学問として、つまり科学として、科学のふるいかけにやいかんときが来ているのではないかね。たんなる個人的な確信ではないんだ。あくまでも法なんだから。法というやうなものは、誰でも納得のできるものでなければならぬ。個人的な確信ではないはず。そういう意味から言えば、いま誰でも納得させることができるのは、科学なのです。信仰というものは個人的なものです。わめいているしかないわね。納得させるためには……、だから僕はリビドーというやうなことを考えにやいかんと思う。たとえば、源信僧都は「淫欲はすなわちこれ道なり」(真聖全一・七八五頁)と言っているでしょう、『往生要集』のなかで。愛欲が道であるということをはっきりさせんなら、凡夫は救われないではないかね。

まあ話が横へとんでいってしまったけれども、僕は「女犯偈」というものを、わざわざ恵信尼が、親鸞はこういう人なんだと。それはまあ親鸞を一番知っているのは女房でしょうよ。しかもその後でぬけぬけと恵信尼がやつぱり夢を見ているのです。下妻というところで夢を見た。と。で、親鸞に、見た夢を話して聞かせたというんだ。そのときに、大勢至菩薩がただ光っておる、じつと。それから観世音菩薩のお姿を見た。と。軸がかかっているのに、何も書いてない、ただ光っておる。お軸の方は法然上人、つまり法然上人なんだと言ったら、さもありませんと親鸞が言ったのです。その片一方の、観音さんが書いてあるのは、夢のなかでそこに来た人にたずねたら、これこそ善信の御房よと言われたのです。そのことだけは親鸞には言わなかった。これは当たり前でしょう、自分の主人をつかまえて、観世音菩薩なんて言えませんから、はずかしい話やから、そのことは言わなただけでも、聖人が亡くなつたいまは言ってもよからうと言って、八十一歳の高齢です。親鸞聖人と九つ歳が違うのだから、八十一歳ですかね。まあそれは、いらぬことを言つたけれども、その文書のなかにこれが出てくるのです。三部経読誦というかたちで出てくる。五種正行。正行には違いなものです、三部経ですから。だけでも、正行だけでも、助正兼行であつたということを行っているわけでしょう。何でいまさら三部経をあげんならん。私には念仏があるではないかと。そして、お経を読むことをやめたと、こう『恵信尼文書』に書いてあります。つまり、そういう経験が五種の正行に専修と雑修とを分類させたのです。

で、浄土の雑行のほうには、専行というのは一善専行。諸善でなくて一善。諸善に対して一善です。専心は、専心回向。専ら回向する。それから、雑行というのがこれが諸善兼行。諸善万行です。あらゆる行を兼行するというのが雑行です。雑心というのが、諸善における定散心の間雑ということを行っているわけです。間雑は、まじわるです。だから、『御文』のなかで蓮如上人が、「雑行雑修のこころをすて」（聖典八四四頁）よということを繰り返す言うでしょう。あの雑行というのはこれですよ。雑行と雑修。「雑行雑修」というのは、蓮如上人のところでは一緒くたになつていますが、親鸞聖人のところでは、

雑行・雑修、その言一つにしてその意これ異なり。（聖典三四二頁）

と言っております。意が違うということとは、浄土の正行と浄土の雑行と、言葉は雑修というても雑行というても同じような意味だけれども、意は違うんだということは、この区別があるんだということです。浄土の正行における雑修と、浄土の雑行における雑修、これは次元が違うのだということを行っているわけです。それをうけて蓮如上人も、「雑行雑修のこころをすて」（聖典八四四頁）と言っているのです、わざわざ。

だから、「雑行・雑修」というのは、同じことを言っているわけではないのです。雑行の内容と雑修の意味するところは違うのです。雑行は諸善の兼行です。雑修は正助二行の兼行です。読誦・観察・礼拝・称名・讚嘆供養がゴチャゴチャになっているというだけや、雑修は。雑行は、浄土の正行と雑行の違いを言っているのです。だから、親鸞聖人がこんなにややこしい検討を繰り返し巻き返しておられるのは、そういう意味があるのです。そういう意味があるということは、選択本願の行というものを徹底的に検討するために、こういう分類をされるわけです。まあこれを読んでみると、頭が痛くなるようですが、述べ書きされているのを見たら頭が痛くなりますが、分類してかたちしてみたら、そう面倒なものではないのです。ただ、そこで親鸞が言うておる専修念仏というのは、浄土宗の念仏、法然上人の念仏というものを明らかにするために、助正兼行・諸善兼行というものをあえて分類していかれたゆえんですね。

#### 四

#### ■ 『愚禿鈔』は至誠心の問題として専中の専を問う

で、そこに専雑という問題の意味がとらえられているのです。これは、あくまでこの場合は、「化身土巻」でありますから、この場合は行についていわれているわけですから。しかし、いまこの『愚禿鈔』で、この専雑の内外ということをするときには、むしろ信の問題です。至誠心の問題ですから、信の問題です。信と行。ですから、ちよつと面倒ですが、至誠心積で専とされているのは、雑に対しての専ではないのです。この場合の専というのは、専中の専といわれるものです。専中の専です。頓中の頓、専中の専といわれるものです。つまり、三四二頁のところに、

これすなわち専の中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり、これすなわち真宗なり。すでに「真実行」の中に頓し畢りぬ。

(聖典三四二頁)

とあります。その頓わされているのは、「真実行巻」の中に頓わし畢りぬであります。

そこに一乗真実の利益をあらわされるところに、

『釈』（散善義）に「専心」と云えるは、すなわち一心なり、二心なきことを形あひわすなり。「専念」と云えるは、すなわち一行なり、二行

なきことを形すなり。(聖典一九二頁)

と、こう言われておりますね。「専心」と云えるは、すなわち一心なり、これをわざわざ「二心なきことを形すなり」としてあるでしょう。一心は二心なきことの形だと。ふつう善導大師のところでは、「あらわす」という意味ですね。これはよく注意しておいていただかねばならないのですが、親鸞聖人は、頭という字、あるいは彰という字を、「あらわす」という言い方をするときに使われます。これは頭彰隱密の顕彰。こういう字が使われたときには必ず頭彰隱密ということが背景にあるということです。これを忘れてはいかんです。ただ「あらわす」といつても、いろいろあります。表も「あらわす」だし、現も「あらわす」です。表も現も「あらわす」だけでも、親鸞聖人はあんまり表とか現とかは使われません。ところが、この場合だけは、一心というは二心なきことの形だと、この「形」という字を使っております。形を「あらわす」と。訓に「あらわす」と入れておるでしょう。これは他にないのです。「あらわす」ということを形という字で示した例は、ここだけです。とくに形という字を使わにやならなかった、頭や彰の字でもいかんし、表や現の字でもいかん。形という一字を使ったことの意味です。それは、一心というのは、いわゆる心理的な意味での一心でないということをやっているのです、真実の一心という場合は、もし、一心というものを心理的に理解したら、二十願の一心、つまり『阿弥陀経』の中に説かれている「一心不乱」というやつです。一心不乱というのが一心ではない、つまり浄土の一心ではないわけです。一心不乱というのは、それは人間の心理的な一心です。つまり、無我夢中です。無我夢中なら、夢からさめているんやない、夢に入っているのです。夢みているだけの話です。そんな無我夢中というのではない。熱中するとういでしょう。何事にも熱中すると。一心不乱にやっていると。熱中というのは、くせものやね。熱中すると己れを忘れるのです。一心不乱というのは、己れを忘れた一心だ。己れに目覚めた一心とはいえない。

だから、この一心という場合は形なんだ。形。だからわざわざ、二心なきことの形だと、こう言うのです。一心は二心なきことの形だと。一行は二行なきことの形だと。こういう表現のしかたです。これは文章の意味ですよ。「専心」と云えるは、すなわち一心なり、二心なきことを形すなり。「専念」と云えるは、すなわち一行なり、二行なきことを形すなり」と、ここに専心と専念と書いてありますけど、これは心という場合と、念という場合の違いですね。念というのは、だいたい憶念です。過去の心です。過去、つまり記憶。もつと言えは、歴史的・精神的というのは念ということです。過去の心をあらわすときに念という字を使います。

■ **自己を形成してきた歴史意識が行**

ですから、念という字をあらわす場合は行なのです。行をあらわす場合に専念というのです。行というのは、歴史意識でしょう。自己を形成してきた歴史意識、それが行でしょう。だから救済といたって歴史観なのです。

これはえらい面倒ですけれども、その次に「内愚外賢」という内外対が出てきます。愚と賢の問題です。そこではつきりしてきますが……。だから「専念」と云えるは、すなわち一行なり」と、こう言つてあるでしょう。行と言つたつて、何かを一生懸命にやることではない。ふう心行といいますが、「心行ともにえしむなれ」（聖典四九二頁）といえますけれども、救済というようなものは救われた状態が救済というのと違うのです。何か救済された精神状態みたいなものがあると思つてゐる。そんなものは救済と違うのです。そんなものは風呂に入ったのと一緒です。救済というのは行為でしょう、状態ではない。何か、みんなそう考えるんだ。救われた状態をどこかに考える。妄想や、それはそうではない。要するに、一行が成り立つか、成り立たないかや。一行というのは歴史的行為です。歴史的というのは、自分を成り立たしめ、世界を成り立たしめていくような行為、歴史意識、そういうものが自己において自覚されること。ですから、わざわざ「専念」と云えるは、すなわち一行なり」というような言い方をするのです。専心専念ということが成り立つことを救いだと言つてゐるわけでしょう、「行巻」では。専心専念なるものが自分に成り立たない。自分に成り立たないのではない、自分を成り立たしめるような専心専念というものが、はつきりしないのです。そういうものがはつきりするということが救いなのです。

で、そのときに「あらわす（形）」という字を使つてゐるのです。二心なき形だと。形という言葉です、問題は。なんでこんな字（形）を使つたのか。形としてあらわれる一心です。それは、二心なるものにおいて成り立つ一心という形と、二心という形とを言つてゐるわけです。はじめから一心なら、わざわざ二心なき形なんていわへんわ。はじめから成り立つ一心というのは、一心不乱の一心です。禅宗のいう、道元のいう「自己をならうというは、自己をわするるなり」（「現成公案」）と。己れを忘れてゐる。真宗のいう一心は、己れを忘れることではない。二心において一心の形をあらわすと、こういうことでしょう。二心において一心をあらわす。これはたとえて言えば、親鸞が『御伝鈔』の中で、上巻の終わりですか、第七段です、

聖人親鸞のたまわく、いにしえ我が本師聖人の御前に、聖信房、勢観房、念仏房已下の人々おおかりし時、はかりなき諍論をし侍る事ありき。そのゆえは「聖人源空の御信心と、善信が信心といささかもかわるところあるべからず、ただ一なり」と申したりしに、このひとびととがめていわく、「善信房の、聖人の御信心とわが信心とひとしと申さるる事いわれなし。いかでかひとしかるべき」と。善信申して云わく、「なかひひとしと申さざるべきや。そのゆえは、深智博覧にひとしからんとも申さばこそ、まことにおおけなくもあらめ、往生の信心にいたりては、一たび他力信心のことわりをうけ給わりしよりこのかた、まったくわたくしなし。しかれば、聖人の御信

心も、他力よりたまわらせたまう、善信が信心も他力なり。かるがゆえにひとしくしてかわるところなし、と申すなり」と、（聖典七二五頁）

こういう言葉になっているでしょう。これが一心です。一心の形です。

### ■ 授受の一心

つまり、相伝の一心だ。相伝なんて古くさい言葉を使うのがいやなら、授受の一心です。受けるものの心と授けるものの心における一心です。これが二心なき形でしょう。つまり、相伝の一心です。如実修行相伝の一心です。歴史的確信というのは、そういう意味なのです。個人的一心ではない。個人的一心なら心理的一心です。それが、わざわざここに二心なき形という字を使っていることの意味でしょう。こういう配慮が親鸞聖人の、ええところか悪いところか知らないけれどもね、ご丁寧なところでございますよ。

だから、専心といい専念といっているけれども、この専というのはそういう意味であらわされている一心だということをいうのです。だから、至誠心というけれども、あなた方にいわせれば古くさいというかもわからないけど、まあ親鸞聖人はわざわざ『論註』の言葉を引いているのですが、「正信偈」の偈前の文に、

それ菩薩は仏に帰す。孝子の父母に帰し、忠臣の君后に帰して、動静己にあらず、出没必ず由あるがごとし。（聖典二〇三頁）

という、こういう言葉を使っているでしょう。「動静己にあらず、出没必ず由ある」と。歴史が呼んでおるのです。歴史が動かしたんだ。こういう言い方なのです。そこに、専と雑という間雑しておるもの、間雑するというのは、自分の心が、人天の解行が雑わるということです。人間や天人の考えが雑わる。つまり、解釈が雑わるのです。信心に解釈をくつつけるのです。言いかえれば、弁解です。自分の言ったこと、自分のしたこと、いちいち弁解する。念仏者に弁解はないのです。弁解とか弁明というのは哲学の元でしょうね。ちよつと休みましょうか。

## 五

### ■ 内外対

内外対ということ、親鸞は繰り返し巻き返し、しつこいぐらい言っているのですが、今日の時代においては内外対ということは成り立たない時代ですね。人間の内面に人間以上のものを設定してみたりね。たとえば、ヒューマニズムというけれども、ヒューマニズムというのは人

間を人間性からとらえるということでしょう。人間性というものを人間の内面としてとらえるわけです。仏教といったって、仏性ということを用いてでしょう。人間の内に人間を超えたものを見いだそうとするわけです。そういうものは、今日の時代にはないのではないか。つまり、内外という構造をもたない時代ではないかね、いまは。今日の時代は。

### ■ 今日内外の構造を必要としない時代

だから、今日、宗教というようなものが自覚的にならないというのは、そういう内外の構造を必要としないような時代、これはやっぱり時代の大きな意味だと思おうのです。国といったって、国の内外というのはいまないでしょう。日本でも、南方の国の人々の労働者の問題が出てきているでしょう。日本から外へ資本がどんどんと、外国に資本投資をやっているわね。およそ地球というものが一つになってしまっている。内も外もないのです。それはたんに宗教だけではない。あらゆる今日の状況が内外という構造をもたないような時代になっている、ということがあるのと同じです。だから、そういうことをいま教学の上でも考えにやいかんときがきているのです。だから、いたずらに、今日は宗教が要求されない時代だといっているけれども、なんで要求されないのか。仮面性の時代という言葉があるわね。仮面というのはペルソナでしょう。ペルソナというのは仮面、仮面の下には素顔があるから仮面なのです。これは真仮対で出てきますがね。けれども、いまは素顔も仮面も一緒くたです。別に人間の素顔がどこかにあるわけではない。出たままが仮面になる。見えたままが仮面です。素顔と仮面の区別がなくなった時代といってもいいのではないかね。恐ろしい時代やね。だから、およそ人間というけれど、他人と自分との間の区別もなくなるし、人間と神（仏）との区別もなくなるし、あらゆるものの区別がなくなった時代です。内外の、外面性とか内面性とかという言葉自体がもうすでに死語になっっているような時代といってもいいのではないでしょうか。

僕は今朝、新聞読んで……、新聞は朝起きて本堂へお参りするまでに読むのですから、あんまり時間がないのでザッと読んで、ここと思うところだけチョロッと斜めに読むのです。サッと読むくらいですけど、なにかホスピスのお医者さんが書いておられる文章を読んだのです。そしたら、患者が、私は悪いことをしてきたのでどうなるんだろうという問いを出す人もあれば、死んでいくことがこわいという人がある。死んでいくことがこわいといったら、「みんな死ぬんですよ」といったら、そしたら安心して死んでいったと、こう言っている。ビックリした、僕は。みんな死ぬのですよ、ということが答えになるかね。驚くべきホスピスやね、あれは。何だろうなあと思った。しかし六時半になったので、あわてて本堂にお参りにいったものだから、後、細かいところは読んどらん。その言葉だけが印象に残っているのです。みんな死ぬのですよ。安心して死になさいと。そしたら、安心したような顔して死んだということです。最後に大きな嘘つかれたような話や

ね。

## 六

まあどっちにしても、内外対ということがほんとうに今日の時代に要求されるものだろうか。だから当然、至誠心というようなことは問題にならないわね。これはおもしろいことだと思うね。何か、この内外対ということを考えて、ちよつと僕の頭では追いつかないね。追いつかないけれども、こういうところに今日の思想的な課題があるように思えてしかたがない。そのことが一心とか専心とか、こういうことを基本的に成り立たしめるものでないかと、こういうことがいえると思う。

問題は、いま申しました「内雑外専」に続いて「内愚外賢」という言葉が出てきます。これは、「内雑外専」とほとんどペアにして考えるべき課題だろうと思います。愚と賢です。これは、見られる通り、『愚禿鈔』の扉の文です。『愚禿鈔』の扉の文に、

賢者の信を聞きて、愚禿が心を頭す。

賢者の信は、内は賢にして外は愚なり。

愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。  
(聖典四三三頁)

とあります。これは、ふつう扉の文は古来、難解の文といわれたものでありまして、なんでこんなご文が置かれているのかわからないのです。ただ、存覚師は『歎徳文』の中に、このご文を「卑謙の言辞」(聖典七四五頁)と言っているのです。「卑謙の言辞」というのは、自分を卑しめていう言葉です。

## ■ 三四五言六句の口伝

ところが、それに猛然と反発しているのが蓮如だ。蓮如には、『愚禿鈔』の扉の文の口伝というものがありましてね、扉の文とはいわないのです。「三四五言六句の口伝」(相伝義書第六卷)といっています。これは、ふつう伽陀(ガーター・偈頌)のことを三四五言六句といっています。まあこの場合には「二」はないですから、「三四五言六句」ですね。「三四五言」というのは、『愚禿鈔』の扉の文を見ていただきますと、一番最初の「聞賢者信」「頭愚禿心」、これは四言です(四つの言葉です)。その次に、「賢者信」「愚禿心」、これが三言です。それから、「内賢外愚也」「内愚外賢也」というのが五言です。それで、上下二句に分かれておりますから、一句一句合わせれば六句でしょう。それで、



「三四五言六句」というのです。ふつうは長行というのです。偈の形ですね、長行というの。それから、こういう「三四五言六句」が、言葉自体がバラバラになっているのは、ふつうは四句なら四句、たとえば『浄土論』などでは、五言四句一行という形になっていきますね。キチツとそろっているのです。

### ■ 孤起偈

この場合はバラバラでしょう。三言になったり四言になったりと。そういう場合に孤起偈というのです。長行の偈に対して孤起偈というのです。偈頌の形式です。この場合は、扉の文は明らかに孤起偈にあたるのです。孤起偈のことを三四五言六句というような言い方をします。ですから、この「三四五言六句の口伝」というのは何を言っているかといったら、序分にあらざうこととです。ふつうこれを序分と理解するわけです。それを序分ではないと。それから、伽陀でもない。ガーターともいえないと、こう言うのです。

今、六句の大意、先師の伝文に云わく、「謹伺<sup>テ</sup>此旨趣<sup>ニ</sup>先題後末<sup>ノ</sup>入<sup>レ</sup>配句<sup>ニ</sup>之前有<sup>ニ</sup>三四五言六句<sup>一</sup>。非<sup>レ</sup>序非<sup>レ</sup>頌、亦非<sup>ニ</sup>掃敬軌則<sup>一</sup>。是何等例<sup>ヲ</sup>。夫以<sup>レ</sup>非<sup>ニ</sup>序亦頌軌則<sup>一</sup>、但是選者義意而已<sup>ニ</sup>」文。（相伝義書六卷七頁）

序分でも偈頌でもない。序分でないということは、ふつう序分というふうには理解しますと、それは『愚禿鈔』の中の一序分です。『愚禿鈔』自体の中の一序分になる。その『愚禿鈔』の中の序分でないと、こう言うのです。文章とは関係ないと、この扉の文は。だから、序分ではないと。それから、序分というものは、内容の全体を集約して説明するものが序分ですけど、そういう意味ではないと。また、偈頌でもない。ふつう偈頌というものは、お経をほめ讃えるものです。お経をほめ讃えるものとしての偈頌という意味もたないものだ。とはいいたい何やと言ったら、ただ『愚禿鈔』という表題の意義をあらわすのみと、こういう言い方をしていますわ。これは簡単に言う、扉の文というのには、「愚禿鈔」というテーマのサブテーマやと、こういう意味です。サブテーマです。それはそうでしょうね。序分というなら、『愚禿鈔』の中身の全体的な意味をあらわすし、偈頌といったら、中身を讃嘆するものです。『愚禿鈔』を讃嘆する。『愚禿鈔』を自分が書いていて、自分が書いたものを讃嘆するというなら、そんなずうずうしい話はないわね。だから、それでもないと。ただ、いうところは「愚禿鈔」のサブテーマであると、こういう言い方をするので。それが「三四五言六句の口伝」というのです。こんなことは別に覚える必要はない、知っておいたらいいのです。うまいこと知っているなあと思うて感心しとけばいいのです。僕は感心したのです、ほんまに。なるほどなあと思った。ふつうはこれを序分にしたり、あるいは『愚禿鈔』の伽陀であるというふうには高倉の教学では解釈するんだ。だから、存覚のいう卑謙の辞という言葉が意味をもってくるわけです。卑謙の辞というものではないと、こういうのです。えらい極端な言葉を使うておつたよ

うに思います。どういふ言葉だったか忘れたけど、とにかく念仏者が自らを卑しめるということはありません。そういう言い方をしてみました。ごもつともだ。

## 七

ところで問題は、「内愚外賢」といふ言葉です。「内愚外賢」の言葉は、「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す」と、こう言つてゐるので。賢者の信を聞いて、愚禿が心を顕すと。聞いたのは賢者の信を聞いたのです。誰に聞いたのかと言つたら、法然に聞いたのです。誰の信を聞いたのかと言つたら、善導の信を聞いたのです。そうでしょう。これが「聞」といふ言葉の意味です。聞くといふことの意味です。聞くといふことが成り立つのは、「内愚外賢」です。自分が賢いと思つたら、他人の話なんか聞けんでしょう。そうでしょう。しかも大事なことは、「内愚外賢」といふ言葉はどこから出てきたかということ。これは、さすがやと思つて感心したのは、曾我先生です。「内愚外賢」といふ言葉に歴史があるんだと。

### ■ 聞の歴史、真理は二人からはじまる

つまり、聞の歴史です。賢者の信を聞いたといふ、その聞いたといふことの歴史です。だから、聞いたのは賢者の信。賢者の信を法然に聞いたのです。聞くといふことは直接的でない。直接的なら、聞くといふことは成り立たないのです。このごろの新興宗教は、みんなそうじゃないか。ええ話を聞かせたろうかと。教祖でしょう、それは。真宗では二祖相承といふことをいいます。真宗における聞の伝統は二祖相承です。ふつうヨーロッパでは、真理は二人からはじまるというでしょう。真理は二人からはじまると。師匠と弟子の間で真理は成り立つと、こゝういふんだ。

師匠と弟子の間、つまりこれは直接です。キルケゴールに、「直接伝知」といふ言葉と「間接伝知」といふ言葉がある。これはあなた方、買つとくといい。大谷長といふ先生がおられた。これは大谷大学で覚えたのです。なんにももの言わん先生で、わしはいつたいこの先生はなんだらうなあと思つたけど、挨拶しても頭をこないされるだけで、授業に来て、聞いとろうが聞いていまいが関係ない。自分でパーツとしゃべつて、時間がきたら、さつと行つてしまうのです。およそ、とつつきにくい人だった。僕は予科のときに一年間教えてもらったのですが、その先生の講義が何かしらないけれども楽しくて、先生に時間があつたら職員室に聞きに行こうと思つていたが、いつ行つてもおらないので

す。あれはやつぱり、不思議やね。そういう先生を、僕はもう一人知っている。土岐善麿、あの先生が来てくれよつたのです、大谷大学へ。土岐先生でも、けつして職員室へは行かなんだのです。大谷長さんも、けつして職員室へは行かなんだ。大谷大学を悪くしているのは、職員室なのです。絶対行かない人やった。門から入って教室へ行って、サツとまた教室から出ていく。だから、つかまえないのです。それで僕は、わざわざ大谷先生の書かれた書物を全部買ったのです。キルケゴールの研究者としては、日本一ではないかね。あなた方、知っているかね。大谷長。しかし、『キェルケゴールにおける愛の弁証』とか『授受の弁証法』というのがあるのです。これは、あつたら買うとつたほうがいいね。その「授受」、つまりビーダーホルンク (Friederich Jung) だ。ビーダーホルンクという言葉をも、誰だつたか「回復」と翻訳しているわね。回復というものではない。大谷先生はそれを「受け取り直し」と翻訳した。受け取り直しだ。つまり、方便だ。受け取り直す。

禅宗は以心伝心というだろう。以心伝心には受け取り直しはないんだ。直接なんだ。だけど、真宗は言葉なのです。弁才なのです。弁才智ということがある。これは四十八願だけれども、弁才。言葉です。言葉は受け取り直すんだ。そうでしょう。言葉の真理性というものは、受け取り直しなんだら……、自分の言葉にすることを受け取り直しというんだ。先生がこう言った、あの人がこう言ったというのは、受け取り直ししとらへんのだ。受け取っただけの話です。受け取り直ししておらない。郵便配達と一緒に一緒です。受け取り直しというのは、受け取った証拠があるのです。それは、自分の言葉にすることです。自分の言葉にしたときにはじめて、真理は真理となる、伝えられたものとなる。だから、それを受け取り直しという言葉で翻訳してある。方便というんだ。浄土の法門にとって大事なことです。

### ■ 聖道門の菩提心は智慧と慈悲、浄土門の菩提心はもう一つ方便

聖道門は智慧門と慈悲門です。聖道門における菩提心というのは、智慧と慈悲です。だけど、浄土門における、もう一つの大事な意味は方便ということ。智慧・慈悲・方便、これは『浄土論』の菩提門、順菩提門。『論註』を読んでいただくと、ありますわ。順菩提門、これは内容はなかなか面倒やけども、そのときに方便という言葉はどう訳しているか。「正直を方と曰う。外己を便と曰う」。(聖典二九四頁)と。便というは己れを外にすることだと、こう言っているでしょう。『論註』の言葉に出ているでしょう。「外己を便と曰う」、いい言葉やね。禅宗みたいに、自分を捨てるというようなことはいわれないわね。ええかつこせんのや。己れを外にすることです。念仏を主とし、己れを外にすることや、言いかえれば。師匠の言葉を己れとし、己れの言葉を外にすることです。

まあこの三つを浄土門の、浄土の菩提心ということです。聖道の菩提心でない、浄土の菩提心ということをいいますね。浄土の菩提心という

のは無上菩提心というんだ。同じ菩提心でも無上がついているんだ。ただの菩提心と違うんだ。無上なる菩提心だ。仏をも超えているというんだらう、その菩提心というのは。無上なるものとして人間を成就するものです。無上なる存在として人間を成就する魂です。それを無上菩提心というのです。聖道の菩提心ではない、その菩提心は。無上なることが成り立つためには三つの内容もっている。それが、智慧門と慈悲門と方便門です。これだけの言葉を見ても、いかに方便という言葉が大事かわかるでしょう。方便、これは仮の問題です。他の宗教には方便というようなことはありやせんのですよ。なんでや言ったら、方便といったらバカにしているやろ。真宗は方便やといつて、日蓮さんは真実やといつて、よいいいますやね。

### ■ 信を聞く

まあそれは、いらぬことを言っただけね、方便というのは間接ということですよ。直接でないということですよ。法然の言葉を直接親鸞が聞くんやったら、それは八百長というものです。そうではない。親鸞は法然をとおして、法然の信を聞いたのです。聞いたのは信なのです。相伝の教学の原理というのは、いつも言いますけど、「自信教人信 難中転更難 大悲伝普化 真成報仏恩」、これが相伝の教学、つまり蓮如の教学の原理だと、こう言うんだ。そのときに、「自信教人信」と言っているんだ。信を教える。教学を教えるのと違うんだ。教学を聞くのではない。聞くのは信を聞くのでしょう。教学を聞くぐらいなら、あれほど聞ということに力を入れないわ。「聞其名号」の聞という。

『経』に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし。これを「聞」と曰うなり。(聖典二四〇頁)

と。「言」と「曰」という字を使つてあるでしょう。同じ「いう」でも、「『経』に「聞」と言うは」という場合は、「言」です。「これを「聞」と曰う」という場合は、論曰の曰です。同じいうでも、いうが違うでしょう。つまり、仏の言葉を善知識に聞くという言い方なのです。仏の言葉を仏から聞くわけにはいかんのです。仏の言葉は訳わからんのです。曾我先生みたいなものです。何聞いてもさっぱりわからない。僕は、曾我先生の話を知りかけたのは、安田先生の話を知りかけたからです。ああそういうことやったかと。妙やろ。そんなこと言つていいかわからないけれど、安田先生は曾我先生の言葉を徹底的に砕いた人です。これは砕き方が違うけれども、蓮如が親鸞の言葉を砕いたのと一緒やね。

まあいらぬことを言うけれども、なにか法然上人をおして親鸞は善導を読もうとしたのです。それが『愚禿鈔』下巻でしょう。だから、「『経』に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて疑心あることなし」と、こう言つてあるけど、名号に何を聞かかというかと、本願の生起・本末を聞くんだと、こう言うことでしょうか、言葉の意味は。「聞其名号」だから。名号に何を聞くのか、親鸞は名号を誰に聞いたかといつたら、法然に聞いたのです。そうでしょうか。諸仏でしょうか。諸仏称名を聞いたのです。諸仏の称名を親鸞は聞いたのです。

### ■ 名号に本願を聞いた

その諸仏の称名に何を聞いたかといつたら、本願を聞いたのです。六字を聞いたのではない。六字の名号に本願を聞いたんだ。その本願の中身は何かといつたら、三心です。本願の心です。その心を説明したのが善導の三心釈です。だから、法然の名号に善導の解釈した本願の三心釈を聞いたと、こう言うわけです。えらいややこしいけど、回り道です。真理というものは直接的でない。直接的なものは部分的なものです。全体的なものは間接的なものです。そういうことがあるでしょう。百聞は一見にしかずというて、なんぼ聞いたつてあかんと、見てこなあかんというだろう。部落解放運動でもそうではないか。部落に入つてみをやわからないと、こういうやろ。聞いてわからないやつに、見てわかるかね。そういうものやない。見たらわかるかといつたら、見たつてわかりやへん。節穴かかえて行つたつて。聞かにはわからんや、凡夫は。見たらわかるかといつたら、わかりやへんのです。お経読んだつてわかりやへんだろ。『愚禿鈔』見たつてわかりやへんやろ。いらぬこといふけど。聞くといふことの大事さです。だから、せつかく見とつても、見る目がなかつたら見たことにならない。見たこともわからない。現に見ておりながら、説明してもらつて、エツそんなものやつたのかといふことがあるだろう。

### ■ 一生一形

だから、「『経』に「聞」と言うは、衆生、仏願の生起・本末を聞きて」といつてある。仏願の生起・本末を、生起・本末を法然上人の生涯に見たのでしょうか。先ほどいつた形、形という言葉で信仰を語つたのは道綽禪師です。「二形悪をつくれども」（聖典四九四頁）といふご和讃があるでしょう。一形、つまり一生。一生一形です。一形です。私のこの形ですと、人間というものを形でおさえたのです。心なんかでやさえないのです。そこらは、先ほど言つておつた内外の問題、内や外ということをいわない。形でおさえた。一形です。私の一生は一形です。この形です。それは、入れ歯になるし、足も悪うなるし、だいが形は変わってきたけれども、だけど私は私です。私の形。形というのはおもしろいね。形で考えたら、仏さまもこの私も一緒です。形だけは変わらないでしょう。「相好光一尋」と、『浄土論』にはそう書いてある。一尋の違いはあつても、「相好光一尋」といふのは、同じ形でしょう、仏さまも私も。形が似ているといふことが大事ではないかね。形が違

うというのは、どうも……。だから僕は、キリストの像というのは、あんな形はいやです。長崎の原爆平和公園に行ったら、右手を上、左手は横にしている。あれもいやです。こんなことをしておいたら、しんどくてかなわん。僕はあれ見て、いつもしんどいやろなあと思っている。この合掌の姿が一番楽です。一番平和な形でしょう。なんでこうせなんだのかね。えらい有名な北村西望の彫刻だそうですけども。

で、仏さまも同じ形です。同じといえるのは形だけです。これは変わらないでしょう。他のところは変わる。形は変わらない。その形が似ているということを、みんな感動しないのです。その形が似ていることに感動したのが龍樹です。おもしろいでしょう。龍樹の歎喜地です。信心歎喜、初歎喜地です。「行巻」に出ておりますね。親鸞聖人は繰返し巻き返し「行巻」に引いているでしょう。聖典一六四頁の地相品ですね。仏と私が同じ大地をもっている。地というのは第一法の大地。『論』になりますと、遍行といいますが、小乗仏教では第一法といえますね。意識があれば必ずそれについていく心の、真如の法、第一法です。

転輪聖子の、転輪王の家に生まれて、転輪王の相を成就して、過去の転輪王の功德尊貴を念じて、この念を作さん、「我今またこの相あり、また当にこの豪富尊貴を得べし。」心大きに歎喜せん、（聖典一六四頁）

と。「我今またこの相あり」と書いてあるでしょう。相というのは形とはちよつと違う。相というのは、見られた形です。アイデア。形は、見る形です。我にこの相ありと。転輪王子が転輪王と同じ相があると。同じだと。七祖も同じだと。お釈迦さまも私と同じだと。他のところは違ふけれども、中身は違ふけれども、形は一緒やいうことはうれいことやないかね。こういうのはおもしろいね。心の中身は、どえらい仏さまとは違ふし、智慧も違ふけど、形は一緒だと。同じ形です。それを見いだしたのです。うかうかしておられんぞ、この形は。

#### ■ 法然の生涯に仏願の生起・本末を見た

まあ余談になったけど、もう時間がないから、さつさといくけど、この「内愚外賢」ということは、「愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり」と。だったら、仏願の生起・本末をあらわすその生起・本末というのは、法然上人の生涯です。法然上人の生涯に仏願の生起・本末を見たのでしよう。その法然上人に仏願の生起・本末の形をあらわさしたものは何かといたら、やはり善導ではないかね。善導一師に依ると。だから「内愚外賢」は、その伝統を親鸞が「内愚外賢」の自覚において受けたと。内は愚にして外は賢なり。法然はどうだった、内愚外賢だったと、こう言うのです、曾我先生は。では、賢者の信、つまり善導の信は何だったかという、内賢外愚であったところ言うわけです。つまり、内愚外賢に至るまで、その自覚の伝統です。自覚の弁証といってもいい。内賢外愚を内愚外賢とストレートに受けとめるわけにはいかない。その間に、法然の内愚外愚がある。

曾我先生は、これをどこでいつておられるかという、金子先生が「仏座」という雑誌を出されるときに、曾我先生は新潟におられたので、曾我先生の人生で一番暗い時分だったと思います。追放されて新潟に帰られた頃に、金子先生が「仏座」に書いてくれと書いて、曾我先生に『愚禿鈔』の講義を依頼したのです。そうしたら、三カ月間書けななだのです。で、書けなかった理由を手紙に書いて出しておられるのです。それに、愚禿が心は、内は愚にして外は賢なりに至ると。おもんみるに、師法然は内愚外愚であったと。善導大師は内賢外愚であったと。内賢外愚、内愚外愚、そしてようやく内愚外賢の心に到達したのが親鸞聖人だと。とても私は『愚禿鈔』なんか書けませんと、おことわり申しておられるのです。えらいものでしょう。それをわしが平気でやっているのだから、いかにたいしたものかわかるやろ(笑)。今日は、これくらいにしておこう。後は、この次にお話します。

(一九八八年五月二十四日)

## 第六十七講

内仮外真 内退外進（真聖全二・四七八頁）

内仮外真 内退外進（聖典四五八頁）

### 一

#### ■ 内仮外真

今回は、内外二十五対の十一番目にあたります「内仮外真」という真仮の内外対であります。真仮の内外対というのは、すでに八番目には「内偽外真」とありますし、七番目には「内非外是」、六番目に「内虚外実」という、すでに偽と真、あるいは虚と実というその内外の対が示されているわけですから、あらためて仮と真という問題を敢えて示されておるといことが、まず問題になるわけです。問題は、仮という概念ですね。至誠心積には、ご承知のように「内に虚仮を懐いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして、悪性侵め難し」（聖典二五頁）と。そこに、内に懐けるものを虚仮というふうに示されておりますから、仮の問題が善導大師においてもすでに含まれておるといつてもいいわけです。で、虚はわかるのですけれど仮という概念がなかなか面倒なのです。ですから、内は偽にして外は真なりと、「内偽外真」という場合は真と偽との対比ですから、直接真に対して偽と。偽は偽物という意味ですから、本物に対して偽物というのは、これは直接的な対比ができるのです。ところが、真に対して仮というのは、これは比較概念には入らないのです。

#### ■ 偽は真に対して反するもの

つまり、言ってしまうえば、真と偽というのは、これは真であるものと真でないもの。だから偽というのは、真に対して反するものです。だけれども仮というのは、これは真に反するものではない。むしろ、真理の領域にあって、しかも真理でない。真理でないという形で真理の中にあるものです。浄土の中にあつて浄土でない部分です。すでに真理の内にならながら真理を拒否しているような領域を仮というわけです。だから仮という、まあ真と仮といわれると、親鸞聖人はこれを仏土の問題、真の仏土に対して仮の仏土とあらわしたわけです。

#### ■ 仮は真の外にあるわけではない、本願の内にあつて本願に背いている

その時に、仮の仏土というのは真の外にあるわけではない、真の仏土の外にあるわけではない。真の仏土の中にあつて、真の仏土でない。如来の内にならながら、如来に背いているような、そういうあり方をあらわすのが仮の仏土です。だから、真仮共に本願酬報の土なのです。



真も仮も本願の内にあるのです。本願の内になりながら、本願に背いておるようなもの、そういうものを仮というのです。これは、ちよつと注意せんといかんですが、はじめから本願の外にあるわけじゃない。本願の内にある。本願の外にあつて、というようなのは偽でしょう。外道です。偽の仏弟子というのは外道とされていますから。しかし、仮の仏弟子は本願の内にある。本願の内になりながら、本願の内にあることが開けないのです。だから親鸞聖人は「悲歎述懐和讃」の一番最初に、

浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし（聖典五〇八頁）

といつてあります。

### ■ 浄土真宗に帰依したもののだけが仮の自覚をもつ

こういうのは、親鸞聖人という人は言葉に対しては厳密なのです。「浄土真宗に帰すれども」と。浄土真宗に帰依していないのではないのです。浄土真宗に帰依したもののだけが仮の自覚をもつのです。だから、仮の自覚というのは偽の自覚より深いのです。偽物という自覚以上に仮の自覚の方が深いのですよ。これが大事なことです。

だから、ああいう言葉使いですね。「浄土真宗に帰すれども」という、「ども」という言葉が「雖」。「正信偈」の中に使つてあるのは「已能雖破無明闇」（聖典二〇四頁）、それから源信章では「煩惱障眼雖不見」（聖典二〇七頁）と。「雖」という字が二カ所で使つてあります。

反語です。反語ということが大事なのです。逆説的表現ということ。「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし」と。ここに「真実の心」とか「清浄の心」とあるでしょう。しかも「虚仮不実」だということです。たんに虚仮ではない、不実だと。不実という言葉で人間をおさえたのは曇鸞大師です。虚仮というのは行についていわれたのです。だから、「虚仮」というのは「真実」にかかり、「不実」は「清浄」にかかるのです。虚仮は真実にかかる、不実は清浄にかかるのです。だから、不実という場合は功德なのです。真実功德に対して不実功德なのです。不実功德という場合は、たんに功德がないということだけではない。たんに虚仮というだけではない、虚しいというだけではないのです、不実という場合は、真実も功德なら不実も功德なのです。不実功德というのは何かと云つたら、蓮如上人は「自損損他のとが」（聖典七六一頁）というのです。自分が損するだけじゃない、人に迷惑をかけるということがあるのです。宗教というものは、そういうものでしょう。信心している人はえらい一生懸命になつていてるけれど、はた迷惑やということがあるでしょう。自損損他です。自損損他のとがのがれがたしと。そういうのを不実功德というのです。功德がないわけじゃない、ご本人はえらい功德を

もろたと思っっているのです。それが側の者にとつてはえらい迷惑やということがあります。そういうのを不実功德というのです。

## 二

### ■ 至誠心積が真仮の内外対を示す根拠

だから、「浄土真宗に帰すれども」と。真宗に帰依してないわけじゃない。真宗に入っているのです。入っているんだけど、虚仮不実だということがある。表現すれば、浄土真宗に帰すれども虚仮不実のこの身という言葉になるのですが、自覚の上から言ったら、浄土真宗に帰依したからこそ、虚仮不実の自覚があるのです。そこまで徹底しているのです。だから、このご和讃は至誠心積です。親鸞聖人における至誠心積とみたらいいのです。その至誠心積が真仮という、真仮の内外対を示す根拠なのです。これはだから、善導大師にも法然上人にも真仮の対応というのはないのです。本物か偽物かの比較はあっても、真と仮の対比は親鸞聖人独自のもののなのです。

これは、こういうことが出てくるのには、善導大師の至誠心積というものの再検討なのです。これは最初に申しましたように、至誠心五番の相対というのは、『愚禿鈔』下巻の中で三心積を展開しながら再び出てくるわけです。至誠心にさわまるといっているのです。至誠心というの、まあなんでしょうよ、この五番の相対の後に、「自利の三心」とか「利他の三信」とか、「即往生」とか「便往生」とか、あるいは三往生が説かれるでしょう。ここでは三往生を主にいっているのでなくて、三信というもので三往生を説くのです。これが『愚禿鈔』の結論なのです。まあふつう三願転入というと、「化身土」の三願転入の文しか私たちは読まんでしよう。

### ■ 本願の三信の展開として三往生をとらえるのが『愚禿鈔』の結論

ところが親鸞聖人はもう一つ、本願の三信の展開として三往生をとらえるわけです。これが『愚禿鈔』の結論なのです。土の問題じゃなしに信の問題としてとらえるわけです。土というのは場所ですけど、場所というのは心によって開かれるものなのです。場所というものはあるものじゃない、心によって開かれるものです。つまり、世界だ。人間は環境だけによって生きていていい。世界をもつて生きています。世界観というでしょう。

### ■ 人間は世界観によって生きる

つまり、浄土というのは一つの世界観なのです。どんなにみじめな場所に生きておっても、その人の世界観が豊かであれば浄土は開けるのです。環境によって生きるというだけでない、世界観によって生きていくわけです。そういうものを示そうとしているわけです、結論的には。

だけでも、三心を通じていえることは至誠心です。三心、つまり至誠心・深心・回向発願心、これを三心といいます。本願の三心という場合は、至心・信樂・欲生です。その三心を一貫しているものを「信卷」字訓釈では信樂と示し、仏意釈では至心とおさえます。ですけれど『観経』の三心においては一貫しているものは至誠心です、まことというものです。それを再検討したわけです。宗教のまこととは何かと。宗教のまことではない、宗教はまことなのです。そこに至誠心積というものが再び検討されたところがあるわけです。善導大師の至誠心積というの「信卷」に述べられております。至誠心・深心・回向発願心と。なんといっても『観経』の三心というのが『観経疏』の眼目です。『観経』という経典そのものの眼目です。この『観経』全体を読むポイントでもあり、ポイントをおさえんと『観経』解釈というものは明らかにならないですね。『観経』は何を言わんとしているのか、ということがはつきりせんかね。善導大師の『観経』解釈というのは、全部この三心釈から出てきているのです。

### ■ 観念の徹底

その時に、ご承知のように、この『観経』の三心というのは、定善十三観が終わって、散善三観が展開する最初に出てくるでしょう。「上品上生者」と、九品が説かれる直前に出るでしょう。『観経』はご承知のように、定善十六観が説かれているわけです。これを諸師は、ほとんどの人は『観経』十六の観想というものは……、まあこの場合の観想というのは観念と思うとややいいのです。なにかこの頃、みんな観念をバカにしています。だから、なにか「坊さんのいうことは観念や」と言われたとへこたれるけど、そうじゃない。観念なんだ。観念を徹底することじゃないかね。徹底せんから、観念にもなつとらん。観念を徹底したところに、生活が出てくる。観念を徹底しないから、生活も観念にもならない。ボヤーツとしている。生活にならんや、それは。ただ活になっていくだけで、生になつとらん。つまり、生きとらんや。暮らしているだけで、生きとらん。暮らしは立派になつたけれども、いのちはますます惨めになっている、貧しくなっているでしょう。中学生が親を殺すことを考えるのは実に、それは残酷なのではないんだ、貧しいんだ。精神の貧しさでしょう。ほとんどの報道を見ても、宗教とというのは全然顔出さへん。顔出しているのは、警察と教育者です。それで、殺された親がかわいそうやといっている。そうかね、そうじゃないのでしょうか。親の方も貧しい魂しかもつておらんかったのです。子どもも貧しいけれど、親も貧しいのです。その責任は、むしろ宗教家にあるのです。いのちの豊かさというものがわからなかったのでしょうか。親は子どもに、いい学校にやらそう、いい成績をとらそう、そんなケチなことしか考えとらんや。貧しいじゃないかね。どんな生活をおおうと、豊かに生きる道がある。むしろ、ほんとうのいのちの大事さを忘れてしまっている。だから、まことなんかどこにもない。まことがないということが貧しいんだ。

## 三

## ■ 三心弁定

ところが面白いことに、善導大師の『観経疏』を見ると、最初に、ここだけは善導大師は、

「何等為三」より下「必生彼国」に至るまで已来は、正しく三心を弁定してもって正因とすることを明かす。（聖典二二四～二五頁）

つまり正因だ。往生の正因です。三心弁定ということは、往生の正因を明らかにすることです。仏教で因という場合は、これは果に立つて因とっているのです。因に立つて因とっているのではない。これは特に仏教のとらえ方です。因の中に果を見るのではない。果の中に因を見いだす。そういう因です。だから、因果同時といわれるのです。因果異時ではない。因と果が別の時間でない。時間の違いをみないのです。ヨーロッパの因果というのは、因の中に果をみようとするのです。そういう因です。果を包んどのような因を考える。だから、時間を考えない因果なんてヨーロッパでは成り立たないのです。

## ■ 仏教は果中説因

仏教の場合は、そうじゃないのです。因というのは、いつでも果において見いだされるものを因というのです。果中説因といえます。

だから、「三心を弁定してもって正因とすることを明かす」と。まあいずれその意味はわかりますが、

すなわちそれ二つあり。一つには、世尊機に随いて益を顕すこと、意密にして知り難し、仏自ら問いて自ら徴したまうにあらずは、解を得るに由なきを明かす。（聖典二二五頁）

と。つまり、自問自徴です。自問自答です。釈尊自らが、自ら問い自ら答えた。それが三心なのです。これ、面白いでしょう。善導が見つけたのと違うと。釈尊自らが自問自答された。どこで自問自答されたか。それが先ほど言ったように、『観経』十三の定善観をそれまでずっと説いてきたわけです、お釈迦さまが韋提希に向かって。その定善観を説くことの中に、自ら問い自ら答えた。だから散善三観は、これはお釈迦さまの無問自説といわれます。韋提希の要請に応えたのではない。お釈迦さま自ら説いたのです。無問自説です。

## ■ 『観経』の散善三観は無問自説の経

無問自説というのは、『阿弥陀経』がそうです。ですから、『阿弥陀経』と『観経』の散善三観というのは無問自説の経だと、よく言われます。無問自説というのは、自問自答ということです。韋提希の要求に答えたのではない。釈尊が説かずにおれなんだということです。で、

二つに、如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす。(同頁)

とあるでしょう。「還りて」という言葉が大事なのです。「如来還りて自ら前の三心」と。「一つには、世尊機に随いて益を顕す」と、これは隨機顕益といえます。自問自徴というのは機に随いて益を顕す。『觀經』に散善三觀、つまり九品が説かれるでしょう。上品上生とか、中品上生とか、下品下生とか。三三九品。九品というのは、人間の品定めや。人間の品を九つに分けたのです。

### ■ 九品は隨機顕益

これは人間の階級差別でないかというた人がいるけど、それは誤解です。そうじゃない、隨機顕益ということであらわすのです。つまり、上品上生のものには上品上生の教えがある。下品下生のものには下品下生の機に随うと。つまり、衆生に随うのでしよう、大慈悲というのは衆生を救うのではない、衆生に随うのです。凡夫を仏にするというのではない、仏が凡夫になるんだ。それを隨機というのです。機に随う。だから、今の教育というのは、生徒にわからせる、先生に順わせる、それが教育だろう。そうじゃないんだ、仏教は。師匠が弟子に随うと。隨機というのは、そういうことでしょう。釈尊が衆生の機に随う。そのために九品を展開したのです。だから、三福九品というと、上品上生とか上品下生とか、下品上生とか下品下生とか、なにか人間を階級差別しているということをしるけども、むしろ、衆生の機に随わんことの方が差別でしょう。隨機顕益をあらわすということが、まず一つあるのです。だから、「意密にして知り難し、仏自ら問いて自ら徴したまうにあらざるは、解を得るに由なきを明かす。」と。

だから、三心積というのは、善導大師が善導大師の『觀經』解釈をしたというのではないんだ。釈尊の、如来の心によって三心を積したというのをいおうとしているのです。だから、如来の解釈なんだ。善導の解釈じゃないんだ。こういうことでしょう。如来の心になってみると理解できんと、こういうのです。なるほど、そうなのです。なんでそんなことをいうかというのと、『觀經』の三心というようなものが、定善が説かれた後におかれるということです。最初から説いていっているのではない。定善を説いてみた上でわかった。定善十三觀を説いた上で見えたものがある。実業の凡夫韋提希に向かって定善十三觀を説いて、ようやく見えたものがあつたと。それが、「如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす。」と。還るとのことです。十三觀を説いてみた上で、韋提希に向かって説いてみた上で、往生のポイントは何かということがわかつた。それが定善十三觀を説かれたゆえんだ。だから、そういう前書きがおいてあるのです、ここだけに。『觀經』解釈の最初からこういうことが書いてあるのではない。まさしく、三心弁定という一段にいたって、ようやく善導は三心弁定の意味、三心というものを説かれる意味を、ようやく明らかにしえたと、こういうのです。

## 四

## ■ 人間のまことと如来のまこと

だから、一番最初に出てくるのが至誠心なのです。

『経』に云わく、「一者至誠心」。「至」は真なり。「誠」は実なり。(聖典二二五頁)

と。ところが、至誠という言葉は、これは人間のまことでしょう。衆生のまことです。「至誠天に通ず」という言葉があるように、漢民族は至誠ということをやかましくいう。至誠天に通ずと。新撰組は「誠」という字を掲げているでしょう。いかにも田舎者でしょう。近藤勇など、「誠」ということをいって、あれは田舎者まる出しでしょう。ところが善導大師は、その至誠心を解釈するのに、「真実」と解釈したのです。真実というのは、如来のまことでしょう。だから、「一者至誠心」。「至」は真なり。「誠」は実なり」というこの解釈一つが、人間のまことと如来のまこと、まったく相矛盾するものをストレートにつないだのです。人間のまことというものは、まことであればあるほどまことでないものが見えてくるということでしょう。「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり」です。それが人間のまことの宿命でしょう。

## ■ 人間に良心がないということが良心の結論

これは別の言葉では、「人間に良心がないということが良心の結論だ」という、西田幾多郎の言葉があるわね。だから、まことなんて、至誠天に通ずというて暴れまわっている新撰組はそれで結構かもわからないけど、はた迷惑な話でしょう。僕が田舎者だというゆえんだ。ほんとうのまことというものは、まことを尽くせば尽くすほどまことでない自分が見えてくるはずや。虚仮不実のわが身が見える。虚仮不実なるわが身が見えることにおいてはじめて、如来のまことにふれることができるのです。

何でもない言い方ですけど、「至誠心」を真実心と翻訳されたということは、まさに善導が解釈したのでない、釈尊自身が釈尊自身の経験、まあここには「如来還りて自ら前の三心の数を答えたまうことを明かす」と、こう出ていますから、『観経』の上で言えば定善十三観というものの内容でしょう。もっと広く言えば、釈尊の成道の体験でしょう。釈尊の成道の体験、つまり八相成道、あるいは釈尊の宗教体験です。釈尊の宗教体験の中から出てきた言葉なのです。考えたことをいっているのではないのです。釈尊が考えたり、善導が考えたことを言っているのではないんだ。自らの体験を通して言っているのです。『歎異抄』で言えば、「かたじけなく、わが御身にひきかけて」(聖典六四〇頁)

と言われます、あれです。ないことを言うのではない。

### ■ 虚仮不実なる自覚

自分の体験の事実を語っているんだ。そこにはじめて至誠心という、つまり人間のまこと、人間のまことと如来のまことがストレートに一つに結ばれるということが、虚仮不実なる自覚なのです。

だから、真に対して偽という、これは人間の自覚の次元においていえることです。仏教における自覚というのは仮、つまり、本願というものに触れなんだら、ほんとうの意味での自覚はできないのです。真偽というようなのは倫理的自覚でしょう。人間と人間との間における自覚です。しかし、真仮の自覚というのは、人間と仏との間における自覚です。人間に立った自覚ではない、仏道に立った自覚です。だから、虚仮の行とか、雑毒の善とかというと、なにか人間が悪いことをしたというようなものじゃない。人間が悪いやつちゃというようなものじゃないでしょう。仏教で罪というようなことをいうでしょう。罪悪深重と。仏教でいう罪は倫理的な善悪ではないんだ。罪をあらわすのに、つまり化土や。先ほど言ったように、真実の中におりながら、真実に背を向けた。つまり、方便化身土というのは、コンプレックスという言葉でよくいわれたものです。曾我先生とか金子先生あたりは。コンプレックスというのは、あれは新しい言葉やったのです、その頃。僕らははじめ、コンプレックスって何のことやろと。曾我先生なんて、得得として、わしも英語知っているぞというような顔をして、「コンプレックス」というようなことを言っておられました。コンプレックスといっても、あの頃の新しい心理学上の言葉、心理学としてのコンプレックスじゃない、曾我先生が言われるコンプレックスという意味は。仏のふところの中におりながら仏に背いていると。浄土の中におりながら自分に閉じこもるといような言い方ですね。つまり、そのときにいう罪というのは執です。執着の執。だいたい、罪深きものと言っているけど、どんな罪深いのだと思ったら、「息子の頭どついた」とか「私は罪の深いやつです。仏さまに供えているものを食べました」というぐらいのことでしょう。罪深きものとういうけど、その罪っていったい何やと聞いてごらん。大概それぐらいのことですわ。「嫁さんがおらないうちに、つまみ食いした」とかね、そんなものは罪とはいわんのです。

### ■ 仏教で罪とは執

仏教で罪というのは執だ。我法の二執なのです。つまり、自らに執しておるということです。自らが捨てきれんということです。自我が捨てきれんということや。本願にまかすことができんということは、そういうことでしょう。その執を罪と、こう言っているのです。

だから、こういう至誠心積というものを通してみると、真に対して仮。真に対して偽でなしに、真に対して仮。如来の「真実心の中に作し

たまえるを須いる」(聖典二五頁)と、こう言っており、真実心を須いずに、自分の至誠心を須いて救われようというのが人間のまことなのです。如来のまことではない。人間が人間においてまことであればあるほど、実はそれは如来の本願に背いているのだと。如来の心に背いている。そういう構造をもっているのです。

### ■ 仮の方が真に遠い

だから、仮の自覚というのは、偽の自覚よりも深いのです。仮の方がまだ真に近いというのではないんだ。仮の方が真に遠いんだ。灯台の下におるやつの方が暗いんだ。灯台から遠く離れているものよりも、灯台の真下におりながら灯台の光に背いている方が暗いんだ。だけど、その自覚が救うんだ。灯台の下におるといことがわかれば、別に明るくなる必要はないんだ。救われる必要がなくなったということです。それが「真実心の中に作したまいしに由ってなり」(同頁)と、こういう言い方です。えらい面倒ですけども。だから、「内仮外真」と言っているのは、先ほど言ったように、やっぱり親鸞独自の至誠心積というものをあらわしているといえるわけです。ちよつと休みましようか。

## 五

親鸞聖人が本願の三心を解釈するのに、わざわざ『観経』の三心をもってこられるわけですが、本願の三心というけれども、十八願を至心信樂欲生と、これは別に三心でも何でもありません。むしろ「信巻」で親鸞聖人が明らかにしようとしているのは、本願の三心と五念門、『浄土論』の五念門です。五念門というのは一心五念です。その本願の三心と五念とが一つだということを明らかにしようとする。それが如実修行相応ということでしょう。だから、いわば三心一心問答とこういうけれども、まず本願が本願の三心、「至心信樂欲生我国」が三心だということをはっきりさせんならん。これは至心に信樂して我が国に生まれんことを欲えですから、言ってしまう別に三心というものでありやせん。ほとんど三心とは読まないですね。それを実は、「至心信樂欲生我国」というのは三心だ。そういうことをはっきりさせるには、やっぱり善導大師の『観経』の三心というものをもってこなければならなかったのです。

『観経』の三心というのは、「一者至誠心、二者深心、三者回向発願心」です。一つひとつ区切ってあります。その一者至誠心が真実なりと翻訳したのを、これを字訓釈というのです。これにヒントを得たのです。親鸞聖人が本願の三心の字訓釈をやっている。ご承知のように、三心釈の前に二つの問いをもってするでしょう。「信巻」に、



問う。如来の本願、すでに至心・信樂・欲生の誓いを発したまえり。何をもつてのゆえに論主「一心」と言うや。（聖典二二三頁）と、これが第一の問いです。

### ■ 字訓釈

これに答えたのが字訓釈です。ずっと、二二四頁の後ろから四行目まで、これが字訓釈です。一字一字、字引を引いたのです。字引を引いたのだけど、字引に出てきてない。それから、二二四頁後ろから三行目の、

また問う。字訓のごとき、論主の意、三をもつて一とせる義、その理しかるべしといえども、愚悪の衆生のために、阿弥陀如来すでに三心の願を發したまえり、云何が思念せんや。（聖典二三四頁）

と、これが第二の問答です。

### ■ 仏意釈

これを仏意釈といいます。「答う。仏意測り難し」とあるでしょう。で、仏意釈といいます。仏の意。この二つの釈です。これが「信巻」の三心釈の全体、三心釈を一貫している。

この字訓釈というのは、善導大師の至誠心釈、「至」は真なり。「誠」は実なり」と。至というのは、『康熙字典』や『説文解字』などを見ると、ちよつと説が違います。至は真なりというのは、こんなのは字引にはありませんわ。至というのは「」、矢が大地につき刺さったのだというのと、鳥が天から落ちてきたのだというのと、象形文字の意味の説明が二つぐらいありますが、いずれにしても至というのは徹底するということです。人間のまことを徹底するのです。だから、真という言葉は、意味としてはないのです、字訓としては。ましてや、誠は実なりというような字訓はありません。ないけれども、字訓釈。形はそうなっている。「至」は真なり。「誠」は実なり」と。こういう善導のやり方で親鸞聖人は本願の三心を字訓しているでしょう。二二三頁の真ん中くらいのとこに、

私に三心の字訓をうかがうに、三はすなわち一なるべし。その意何んとなれば、「至心」と言うは、「至」はすなわちこれ真なり、実なり、誠なり。「心」はすなわちこれ種なり、実なり。（聖典二二三頁）と。

### ■ 「種なり」が「至心」字訓釈のポイント

この「種なり」というのが親鸞聖人の「至心」字訓釈のポイントです。至心というものを翻訳するポイントです。種という言葉を使った。

種だと。種というのは、『撰大乘論』に出てくるのですが、内種とか外種とかというのです。『唯識論』になりますと、アラヤ識のことを一切種子識というのです。一切種子識という言葉が出てくる元は、『撰論』にある内種と外種という、種の二つの意味ですね。これはふつう因というでしょう。因果の因。因というけれども、因をタネとも読むのです。だから、因といわずに種子と。因といわずに種といったことに意味があるのです。因ではあらわせん。因果の因では、因の本当の意味はあらわせん。つまり、因果というと、人間の経験の上で因果を考えるのです。ではいったい、因の因は何だと。そうすると、因という言葉ではあらわせんでしよう。たとえば、柿というのは、柿の種が柿になったのだと、ではいったいその柿の種は何からできたんだと。こう問われると、柿の種は何かと、こういうことになる。柿の種が柿の実になったといったら、これは人間の経験で見られます。しかしいったい、その種はどうやってできたんだと。こういうと、その種を種たらしめたものがあるはずで。そのときに、因という言葉では間に合わんのです。それで、種という言葉を使う。種子という言葉を使うのです。こんなこと、親鸞聖人、唯識やっている人でないのに、なんで知っているのですかね。わし、これはようわからない。『大乘起信論』はたしかに『教行信証』の中に読んではることはわかるけど、『唯識論』はやっておられないはずやけど、やってないのに何でわかるのかね。不思議ですね。ちょっと驚くわ。まあそれは余談ですけども。

## 六

だから、『観経』では「一者至誠心」でしょう。本願の三心は、「至心・信楽・欲生」。これは全部、至心も信楽も欲生にかかる言葉です。至心に欲生せよ、信楽して欲生せよと。独立しているわけじゃない。で、それを三心とみるためには、『観経』の「一者至誠心、二者回向発願心」というものをもってこなければわからない。区別できない。そのために、善導大師の至誠心の字訓釈というものをもってきたのです。だから本来、字訓釈をおして言えば、至心・信楽・欲生は一心でしょう。天親菩薩は一心と言った。至心・信楽・欲生の三心は一心だと。「三を合して一と為るか」(聖典二三頁)と、こう言ったのです。本来一つのものを分けるために、『観経』の三心釈が必要だったのです。

■ **至心釈も信楽釈も『涅槃経』を引く**

そうすると、『観経』の三心釈で、今いったように、至誠心を真実と翻訳したというのは、本質は至心ということ。真実というのは何

かというところ、如来だと。これはだから、親鸞は至心積も信樂積もどちらも『涅槃經』を引くのです。『涅槃經』をもってくるのです。

『涅槃經』に言わく、実諦は一道清淨にして二あることなきなり。「真実」というは、すなわちこれ如来なり。如来はすなわちこれ真実なり。真実はすなわちこれ虚空なり。虚空はすなわちこれ真実なり。真実はすなわちこれ仏性なり。仏性はすなわちこれ真実なり、と。

(聖典二二七頁)

『涅槃經』をもってきて、善導大師が言っておられる「一者至誠心」というのは、「至」は真なり。「誠」は実なり、「真実なり」といわれるのは如来だと。これがまず至誠心積を、善導大師の至誠心積をさらに『涅槃經』をもってきて明らかにされるのです。で、その次の信樂積は、やはりこれも『涅槃經』を引いてきて、

仏性は「大信心」と名づく。何をもつてのゆえに、信心をもつてのゆえに菩薩摩訶薩はすなわちよく 波羅蜜乃至般若波羅蜜を具足せり。

一切衆生は畢に定んで当に大信心を得べきをもつてのゆえに。(聖典二二九頁)

と。つまり、信心仏性ということ明らかにするのです。信心仏性です。『涅槃經』を引いてきて、「至心信樂」の「信樂」は仏性だと。これもやっぱり『涅槃經』を引いてくるのです。

ところが欲生になると、『涅槃經』はないね、どこにも。それで『浄土論』を引いてくる。欲生心が回向心だということ明らかにするのに、『浄土論』を引いてこられるわけです。しかし、親鸞聖人がやはり『涅槃經』というのを非常に大事にされたというのは、『涅槃經』は傍経ですけれども、『涅槃經』をもって『大経』の真実を明らかにしようとする意図が、こういうところで一番よく出ているのです。まあそれは、あえてしつこく言わんでもいいのですが、親鸞聖人の引かれる善導大師の至誠心積、つまり善導大師の字訓積がヒントになって、本願の三心積を字訓の形で証明されていくのです。しかし、それだけでは間に合わんです。字訓だけでは。字訓は説明にはなるけれども、問題は仏意積なのです。結論は仏意積にあるのです。なんで本願の三心を立てられたのか。

仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに、一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。(聖典二二五頁)

と。これが先ほどの親鸞聖人のご和讃、「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身に 清淨の心もさらになし」と。

ここをもつて如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、一念・一刹那

も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。(同頁)

と、こうありますでしょう。このときに、今さっき言いました、「浄土真宗に帰すれども」という言葉はどこから出てくるかといったら、「無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして」とありますね。「乃至今日今時に至るまで」や。浄土真宗に帰してこそ仮の自覚とこのときから清浄になったということはないと。真実になったということはないと。それが仮の自覚なんだ。浄土真宗に帰してこそ仮の自覚ということが明らかになってくる。今日今時に至るまで清浄の心なく、真実の心なしという、それを仮の自覚というのです。真というのは自覚もいらないものです。自覚も超えているものです。そういうことが内は仮にして外は真ということによって至誠心というものを明らかにする。これは親鸞聖人の独自の思想でしょう。思想というものは、こういうものじゃないかね。

## 七

で、それに続いて出てくるのは、「内退外進」ということです。第十二番目です。内は退、外は進。これは進退です。進むと退くということ。進退ということは、これは至誠心積ではないのです、ほんとうは。これが出てくるのは回向発願心積です。

「三者回向発願心」。乃至 また回向発願して生ずる者は、必ず決定して真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ。この心深信せること、金剛のごとくなるに由りて、一切の異見・異学・別解・別行の人等のために、動乱破壊せられず。ただこれ決定して一心に捉って正直に進みて、かの人の語を聞くことを得ざれ。すなわち進退の心ありて、怯弱を生じて回顧すれば、道に落ちてすなわち往生の大益を失するなり。(聖典二二八頁)

そこに、「進退の心」と。つまり、たんに善導大師の至誠心積、まあ元来が親鸞聖人にとっては三心というのは一心ですから、べつに、別のものじゃないのです。だいたい、三心というのは、一心において三心を明らかにしたのです。三心を三つ寄せて一心になるわけじゃないのです。三心というのは、どう言ったらいいのかね、三つの心ではない、一つの心の三つの意味です。信心というものの三つの意味をいっているのです。一心の体が至心だ。一心の体、本体。一心の体が至心。一心の相が信樂です。一心の用きが欲生心です。だから、体と相と用と、

### ■ 内退外進

### ■ 進退の心

こう言ってもいいのです。生きているものというのは、生きている体があるし、生きている相かたちがあるし、生きていくかぎり生きていく用きがあるのです。そういうとらえ方というのは、仏教の論理、原則論みたいなものなのです。ものをとらえるのに、体と相と用という、こういう原則みたいなものもっている。それは面白いね。

### ■ 人間をして人間たらしめる一心

だから、一心というのは、いわゆる一心不乱の一心じゃない。『阿弥陀経』の一心というのは、一心不乱の一心でしょう。そういう一心じゃないということをおぼえておいて曇鸞大師は、我一心というのは流布語だと。なにか一心不乱にお祈りしているのが一心と違うのです。むしろ、そういう主観的な一心を破ったようなものです。だから、一心が用くのです。人間が一心になるのではない。一心が人間を人間たらしめる。人間をして人間、我をして我たらしめるような一心なのです。我が一心になるのではない。我を成り立たしめるような一心なのです。だからその一心は歴史的な一心といっているのです。ふたごころなし、という言い方をするでしょう。不二の心という。不二というようなものは、二にして一なるものということです。はじめから一つなのではない。二にして一なるものです。それは言いかえれば、「よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」（聖典六二七頁）というでしょう。法然の信と親鸞の信と一つになったときに一心ということです。一人で一心になっているのは一心不乱や。だいたい、真宗の信心というのは、原則として二尊教ということです。釈迦・弥陀二尊の教えです。釈迦と弥陀が一心になった事実を明らかにしているのです。此岸と彼岸が一つになったのです。だいたい、この世は穢土であつた世は浄土やと、それを二心ということです。浄土から言ったら穢土はないのです。穢土も浄土の内でしょう。そうでしょう。

だから、三心といつても、至心・信樂・欲生というのは別のものをいっているわけではない。だから、至心も信樂も欲生も、一貫しているのは名号でしょう。本願の名号をもって至心の体とする。その至心を信樂の体とする。欲生は信樂を体とすると、こう言っているのです。その今いう至心釈のところは、二二五頁のところだけでも……、至誠心釈で善導大師が、

正しくかの阿弥陀仏、因中に菩薩の行を行じたまひし時、乃至一念一刹那も、三業の所修みなこれ真真心の中に作したまひしに由つたり、と。（聖典二二五頁）

という、この言葉が三心釈全部に出るのです。全部引いてあります。ところが至心釈だけは、

ここをもって如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、一念・一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。（聖典二二五頁）

とあるでしょう。最初に、「不可思議兆載永劫において」ということわり書きがつかののです。これが至心積の特徴です。ここだけは「不可思議兆載永劫において」と、こうなるのです。つまり、至心に因果はないということですが、因中において菩薩の行を行じたまいし時、とは言うてないでしょう。今もなお菩薩の行だと。「不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じ」ているのです。それが至心だと、こう言うのです。因中の行とは言うてないのです。まさに如来の行をあらわすのです。だから、「乃至今日今時に至るまで」や。「浄土真宗に帰すれども」というけれども、浄土真宗に帰してこそ、ある意味では、仮の自覚というものが明確になるんだといいましたが、そこには進退はない。進むも退くもない。おるところが菩薩の行じたまうところなるがゆえにと。進退はないのです。浄土に行かなければならないということはないのです。「地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさうろう」というような、それが如来の至心の現前するところでしょう。至心にはね。

## 八

ところが、今ここで親鸞聖人は「内退外進」といわれるのは、それは至心についていわれるのではない。回向発願心、つまり回心です。これは、ここだけ見とつてもわからないのです。この前にふれたかどうか自信がありませんが、『愚禿鈔』に回向発願心積というのがあつてしよう。四四九頁です。「回向発願心と言うは二種あり」と。これは、先ほど言ったように、一心は二心ないことだと。二心なしという言い方をしております。二心で解釈しているのが善導大師です。

「深心」と言うは、すなわちこれ深信の心なり。(聖典二二五頁)

と。深心というのは、至心の至を深とあらわした。至誠心の至を、徹底することだと。徹底するということとは、深く徹底することだと。底に徹する。だから至誠心の形をあらわしたのです。深心ということ。深い心。どこまで深いか。人間の心の、つまりヒューマニズムの底を破るんだ。それを底下といっているのです。ヒューマニズムといったら、人間の心の領域にあるものです。そのヒューマニズムの底を破るような深いヒューマニズムです。ヒューマニズムといえるかどうかかわからないけど。しかし、そうじゃないかね。ほんとうの人間の心を成り立たしめているのは人間ではない。人間の心の底を破って明らかにするような、人間そのものを成り立たしめるような心じゃないかね。

だから、深心といったら、ふつう信心というけれども、これは願といったらいい。願心です。人間が願っているのではない、人間を支えているような祈りです。逆に人間を支えているような祈りだ。そういうのは、人間の心の底を破ってみないと出てこんのです。人間の岩盤、岩

根というんだ。人間の心の岩盤に響くような、魂に響くようなそういう祈りです。人間が祈っているのではない、人間に祈っているようなものです。そういうのが深信でしょう。

### ■ 深信の心

それを「深信の心なり」と、「信」の一字を入れたのです。これが善導大師の思想性です。願は信なりと。如来から言えば願だ。われわれから言えば信だ。だいたい、本願を信ずる心は本願じゃないかね。本願を信ずる心が煩惱になると、二心でしょう。それで問題が出てくる。その深心を、善導大師は「深信の心なり」とこう言って、深信に二つありと。「また二種あり」と、こう言うのです。そして、

一つには決定して深く、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と信ず。二つには決定して深く、「かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなくかの願力に乗じて、定んで往生を得」と信ず。

(聖典二二五〜二六頁)

と、こうやるんだ。そして、これをふつう機の深信と法の深信と。こんなことを言いだしたのは存覚です。親鸞はそんなことは言うとりやせん。親鸞は機の深信とか法の深信とかいう言葉で二種深信を解釈したのではない。

これは、ここでは七深信として、「第一の深信」「第二の深信」「第三」「第四」「第五」「第六」「第七」まであげてある。これは順番があるということでしょう。しかも、その最初の二つは、

第一の深信は「決定して自身を深信する、」すなわちこれ自利の信心なり。

第二の深信は「決定してかの願力に乗じて深信する、」すなわちこれ利他の信海なり。(聖典四四〇頁)としてあるでしょう。

### ■ 二種深信を機法でなく自利他で解釈

自利他で解釈している、機と法で解釈しているのではないんだ。自利他で解釈したということが親鸞聖人の二種深信の把握の独自性だ。これは存覚のように機と法というような甘い解釈じゃない、信心そのものが菩提心たることをいつているんだ。菩薩の魂のことをいつているんだ。あなた方ご存知のように、『浄土論』の結論は何かと言ったら、自利他の問題でしょう。利行満足章です。自利他円満ということ。信心は自利他円満の心だ。その自利他ということは口でいうのはやさしいけど、やってみるとできない。まったく矛盾したものです。これが『浄土論』の最大の関心であり、菩薩道の最大の難関なんだ。それが自利他の問題なのです。その問題を深心において明らかに

しようとしているのが善導大師なのです。ちよつと欲が深すぎるわね。だから、信心というのは容易なことじゃない。大菩薩の魂なのです、信心というのは。凡夫が発せるものじゃないことがわかるでしょう。凡夫に成就するんだ。凡夫が成就するのではない、凡夫に成就するんだ。その凡夫に成就する仕方をあらわすのが回向発願心というのです。

## 九

だから、その回向発願心というのは面白いでしょう。「三者回向発願心」（聖典四四九頁）、僕はこの言葉が好きでね。深心にも二つを開いた。二種深信といったことの意味は、それは自利利他の心ということをつけているわけでしょう。「自利の信心」と「利他の信心」と。自利利他というのは、人間と人間との緊張関係じゃないんだ、人間と如来との緊張関係です。緊張関係がなくなるのが信心じゃないのです。もつとも厳しい緊張関係をもつた魂を信心というんだ。具体的に言えば、自利と利他です。自利と利他ということは、利他にあたわずして自利するにあらず、自利にあたわずして利他するにあらず、ということなんです。自利利他円満するということであらわすのが清浄心なのです。エゴを離れるということです。エゴを超えるということです。まあそれは余談だけれども、その深心にも二種に開いたのです。回向発願心にも二種に開いた。これはもう親鸞の独壇場です。それがこの『愚禿鈔』に出ているのです。回向発願心は、利他はありやせんのです、自利しかない。まあここらへんはあまり細かくなりませんから、ええかげんにしておきますが、

一には「過去今生自他の所作の善根、みな真実の深き信心の中に回向してかの国に生まれんと願するなり。」（聖典四四九頁）と。非常に具体的でしょう。「過去今生自他の所作」、この「所作」となっています。これは「所修」というのがほんとうみたいです。願智本も蓮如本も「所作の善根」になっていますが、まあどちらでもわかりませんけれども、「過去今生自他の所作（修）の善根、みな真実の深き信心の中に回向してかの国に生まれんと願するなり」と、これが回向発願心なのです、一つは。もう一つは、

二には「回向発願して生まるる者は必ず決定して真実心の中に回向せしめたまえる願を須いて得生の想を作すなり」と。（同頁）こっちは、「真実の深き信心の中に」ではない、信心が抜けている。「真実心の中に回向せしめたまえる願を須い」と、こうなる。信心という言葉が抜けている、ちよつとの違いです。そのちよつとの違いが大きいのです。まず、自利の回向発願心は、「過去今生自他の所作（修）の善根、みな真実の深き信心の中に回向」せよと。「真実の深き信心」というのは、これは自分の信心と違いますよ。親鸞にとっては



法然の信心なのです。七祖の信心だ。「真実の深き信心」の中に返すんだ。よきひとのおおせに返すんだ。よきひとの信心に返す。だから、よきひとというのは、どうでも必要やね。よきひとと言っているのは、いろいろな意味があつて、ほんとうはよきひとというのは、その次なのですけどね。よきひとというのは、「真実心の中に回向せしめたまえる願を須い」と。真実心の中に回向せしめたまえる願」というのは本願のことでしょう。だから、法然の信心が真実の信心だというのは、本願の信だから真実の信心でしょう。しかし私たちにとっては、真実の信に生きた人というのは……、あなた方は気の毒や。僕らはやっぱり、曾我先生とか安田先生なんかに会ってきたからね。真実の深き信心を目に見ることが出来る。あなた方は気の毒やなあ。やっぱり罪が深いんだ。そういう人に会えなかったというのは、あなた方の宿業なのです。罪深きものの事実なのです。

親鸞聖人はわざわざ、「真実深信心中」とルビを打っているのです。ただ、真実深信心中回向と読まさんのです。「みな真実の深き信心の中に」と、わざわざルビを打っているでしょう。下の段を見たらわかる。真実の信心は見なければあかんのです。真実の信心を目の当たりに見たと。そこに返したのです。だから、「念仏は、まことに浄土にうまるるたねにてやはんべらん、また、地獄におつべき業にてやはんべらん。総じてもつて存知せざるなり」（聖典六二七頁）と。それは、進退の心なきことをいっているのです。

進退の心ありて、怯弱を生じて回向すれば、（聖典二二八頁）

とあるでしょう。「回向」、右顧左眊ということですよ。地獄だとか極楽だとか右顧左眊しとらん。浄土にうまれにやいかん、地獄にいくのはいややと、そんなことは言うとらん。善も要にあらず、悪もおそれんといっているんだ。念仏は浄土に生まるるたねか、地獄におつる業か、総じてもつて存知せざるなり、これを進退なき心ということです。どこへも行く必要がないということです。しかも、それを内は退にして外は進なりと。それもまた徹底して破っていくのです。それが至誠心だと。どこまでいくのですかね、至誠心というのは。だから二十五も内外の対を示されているけれども、内外をもっているということは、人間の魂の……、生きている魂だからこそ内外をもっているんだ。生きているんだ。死んだものは内も外もない。内や外ということは、生きているということの意味です。

### ■ 生きているとは、内外の構造において自覚する

だから生きているということは、内外という構造において自覚せられるものです。そうすると、至誠心というのは自覚の確信だろう。確信というのは、中心とっていいかね。核です。真ん中という意味ではなくて、核。原子核みたいなものです。核だ。自覚の核だ。

まあ今日はこれくらいにしておきましょうか。もう少し説明したかったので一応これだけにおきます。

(一九八八年七月十二日)

## 第六十八講

内愚外賢 内仮外真 内退外進（真聖全二・四七八頁）

内愚外賢 内仮外真 内退外進（聖典四五八頁）

## 一

## ■ 内愚外賢

今日こちらへ来る直前に門井君から、なにかややこしいことをいうてこられまして、どうやら「内退外進」というところまで話したので、今日からは「内疎外親」というところからです、ということやったのかもわかりませんが、どうもそこところがよくわからないまま参りました。

と申しますのは、別にわからないでもいいのですが、「内愚外賢」という第十番目の内外対でありますね、十番目の内外対からいきなり「内仮外真」となっております。仮と真との内外対。これは私がお話したかどうかかわからないのですが、どうもこの十番目の内外対から、内外の対応というものが大きく展開していくポイントになっているように思うのであります。

それは、すでに善導の至誠心積では、「内仮」ではなしに、「内偽外真」とかあるいは「内虚外実」という、虚と実と、あるいは真と偽という対比ですね。同じ内外対と申ししても、虚実あるいは真偽という範疇の中であらわされる至誠心というものと同じ次元で、真仮の対応というものがとらえきれない内容をあらわしているように思うのであります。つまり、仮という言葉がもっている意味ですね。これは虚とか実とか、あるいは真とか偽とか偽というような直接的な宗教概念では言い当てられないものであらうと思えます。

## ■ 親鸞教学の大きな事蹟は真仮分判

それは申すまでもなく、親鸞聖人の教学というものの一番大きな事蹟というのは、真仮分判ということであります。真偽とか虚実とかというものはべつに、何が真であるとか何が偽であるとか、あるいは何が虚であり何が実であるとかという場合の基準というものは、直接的に人間の生活の中での、人間経験の上に立った基準で判断せられているわけですが、仮という場合には、すでに真なるものの上に立つてはじめて仮というものが問題になってくるわけであります。

たとえば、真仏土に対して仮の仏土というものを開かれる場合に、仮というのは方便といわれております。まあこの方便という概念もなかなか厄介なのでありますが、ご承知のように、親鸞聖人のお使いになります方便という概念の背景には、天親菩薩の『浄土論』というものが置かれているわけでありまして、そこでは特に方便というものを明示されるのは、ご承知のように、善巧撰化章に置かれているわけでありまして、巧方便回向と。回向という言葉に方便という字が加えられているわけでありまして、回向と申しましても、これも次の「内退外進」というところで問題にしなければならぬのでありますが、一応その回向というような言葉で方便というものの意味をあらわしたのが善巧撰化章です。

### ■ 三輩を一貫する無上菩提心

その善巧撰化章の中で、この善巧撰化章そのものの構造は無上菩提心の検討ということにあります。親鸞聖人も引文されておりますが、『大無量寿経』の三輩生ですね。『大無量寿経』における三輩生、上輩・中輩・下輩という三輩、つまり三種類の浄土に生まれる人々の区分が示されておるわけです。しかしそこに、三輩というものはあるけれども、ことごとく無上菩提心を発さざるはなし、と。「十方世界の諸天人、それ心を至してかの国に生まれんと願することあらん。おおよそ三輩あり」（聖典四四頁）と。で、その上輩のところは、「応発無上菩提之心」（聖典四五頁）とあります。これが上輩における無上菩提心です。それから中輩は、「中輩者」の中に「当発無上菩提之心」（同頁）とあります。それから下輩は、「当発無上菩提之心」（聖典四六頁）とあります。全部、無上菩提心という言葉が置かれてあります。浄土に生まれんとするものの基本的な心を、無上菩提心という言葉でおさえたわけです。ことごとく無上菩提心を発さざるはなしと。ご承知でしょうけれども、無上菩提心というところに三輩を一貫する、つまり宗教心を発せるものの上・中・下ありといえども、無上菩提心というところで一貫するものがあるとおさえたのが曇鸞大師であります。

### ■ 三輩を一貫する一向専念無量寿仏

それに対して、念仏というところでおさえたのが道綽禪師でございますね。これは心得ておいていただいた方がいいと思うのでありますが、三輩のことごとく「一向専念無量寿仏」という言葉、これは三輩全部にあります、つまり称名念仏というところで三輩をおさえた。これは道綽の『安楽集』の基本的な立場であります。行でおさえる場合は、三輩のことごとく念仏であると。心でおさえる場合は無上菩提心と。無上菩提心ということの特に注目したのが曇鸞大師でありまして、そのときにはこの無上という意味は、願作仏心と度衆生心です。願作仏心と度衆生心、つまり仏たらんとする心と、一切の衆生を救わんとする心、その二つの心を内容としている菩提心という意味です。この場合には、た

んなる菩提心でなしに、無上という言葉が意味をもっておるわけですね。人間というものを無上なる存在として成就せんという。人間として成就するといふのでない、無上なるものとして成就せんというのが、特に無上という字をつけた意味であります。その無上菩提心を成就する道ですね、成就する法門、それが三門によって示されます。

## 二

### ■ 方便において仏の真実が成就

その三門というのは、智慧門・慈悲門、もう一つ方便門と。ここにはじめて方便という言葉が出てくるわけです。ですから、方便という言葉ですね。浄土というのは無上の方便であると、こういう言葉が『論註』にございますが、無上菩提心というものの実現を智慧と慈悲というだけでなしに、方便門という。ですから、方便といいますと、私たちは真実に対して一段値打ちが下がるように思いますけど、そうではなくて、むしろ方便というところにおいてはじめて仏の真実というものが成就せしめられる。方便をもたない真実というものは、これは小乗の涅槃であります。大乘というものの本質はむしろ方便門にあると、こういうわけであります。つまり、方便こそ善巧摂化という、善巧摂化の内容であります。ですから、その善巧摂化は方便回向門ですね。ここらあたりは曇鸞大師自身ももう一つ明確でないのです。ちよつとややこしいのです。もうひとつはつきりせんのですわ。なんとか天親菩薩の回向門の理解をあきらかにしようという気持ちはあるのですが、はつきりしない。『論註』の観行体相章全体を読んでみますと、なんとかしたいのだけれども、どうももう一つはつきりせんというのがずっと最後まで残ってきます。

ですから、あなた方でも『論註』をお読みになったら一番最後に、利行満足章が終わったところから曇鸞の言葉というものは全くオロオロしていると感じるような文章でありますね。他力が出てきたり、自力が出てきたり。他力というたら何やといったら、ロバに乗って天を走るようなものやとやうてみたり、もうまったく何をこのおっさん言っているんかいなという言葉がポコポコ出てくるのですわ。ウロウロしているという感じです。言おうにも言いきれんという感じがずっと最後に出てまいります。

### ■ 善巧摂化の方便

しかし、このへんの善巧摂化章あたりでは、曇鸞が言おうとしていることは手に取るようにわかるのですね。浄土の法門というものがもっているのは、実は回向方便というものがあらわすのが浄土の意味だと。浄土に往生するというけど、浄土に往生するということは善巧摂化の

方便である、こういうわけでありませぬ。浄土に撰して教化するという意味でしょう。「善巧撰化」、撰取して教化すると。浄土に撰取して終わりというわけでない。浄土に撰取することによって衆生を教化せんと、こういうわけであります。だから、その撰取の基本は方便にある。で、そのときに、方便という言葉よりも善巧という言葉により大きな感動を受けたのが親鸞です。「信巻」の別序の一番最初に置かれておりますが、

真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり。(聖典二〇頁)

というような、非常に感動的な言葉であります。こういう言葉があるというのは、親鸞は善巧撰化というよりも、善巧という言葉に非常に深い感動を受けたのだらうと思えますね。いずれにせよ、そこに智慧門・慈悲門という言葉の、菩提心というものの本質は智慧と慈悲ですけれども、智慧と慈悲だけではない、もう一つ方便門というものを置いたということです。これが『浄土論』の場合は特に、浄土ということの意味を考えると私たちが忘れてはならないことであるうと思っております。その上で方便、仮という、真仮の仮という。仮というのは機における自覚であります。ですから、もはや真と仮というものの対比、内外対ですけれども、真と仮というものの対比は善導大師の『観経疏』における至誠心積の領域では把握できない次元を示しておるわけです。

#### ■ 仮は二十願における宗教心の自覚態

まあ真宗学的な表現で申しますれば、仮というのは十九願における宗教心の自覚態ではなくて、二十願における宗教心の自覚態であるといえるだらうと思えますね。

もともとは、ご承知のように、善導大師の至誠心積というのは、至誠という言葉を実を真実という言葉に置き換えたところにあります。至誠心というのは、これは人間におけるまことの心でありますね。人間におけるまことの心であります。真実心は如来心です。これは親鸞は特に『涅槃経』を引かれまして、おそらくは善導大師にはそういう意味はなかったのだらうと思うのであります。三心積の説明にあたりまして、二一五頁に善導大師の至誠心積がおかれる。「一者至誠心」。「至」は真なり。「誠」は実なり。「とあります。それを二二七頁のところにて真実を解釈される『涅槃経』の文が引文されてあります。そこに「真実」というのは、すなわちこれ如来なり。」とありますね。人間の上に、人間のまことというものに対して、善導大師は至誠という言葉を実と翻訳したのですが、親鸞はそれをむしろ、人間のまことに対して如来のまこと、と。如来のまこととして理解されたのだと善導の三心積を読むわけです。

## 三

もともと三心積と申しますが、「信巻」の基本でございます。三心一心問答です。まあこれは、「信巻」の構造を、従来の教学の中では特に三心一心問答が中心的な課題であるというふうにみてまいりました。こういうのは、やっぱり長年の間の教学的な伝統の中で明らかにされてきたものだろうと思います。三心というのは本願の三心です。つまり、善導大師の言っておる真実心というのは、本願の三心のことでありませぬ。これが大事なことであります。だから三心一心問答というのは、ご承知のように、今言いました善導大師の至誠心積をヒントにして、「至心」と言うは、「至」はすなわちこれ真なり、実なり、誠なり。」（聖典二三頁）というふうには、これがいわゆる字訓積であります。宗祖の、本願の三心を字訓される積です。一般に字訓積といわれますが、宗祖の本願の三心積というのは、善導大師の『観経疏』の積の仕方をヒントにしておられることはよくわかるわけです。ですから、この「信巻」の内容は三心一心問答というけれど、その問答の形式は、実は字訓積と、もう一つ仏意積、二つの問答の仕方、問答の形式で成り立っているわけです。 「信巻」の二二三頁に、まず第一に、問う。如来の本願、すでに至心・信樂・欲生の誓いを発したまえり。何をもつてのゆえに論主「一心」と言うや。答う。愚鈍の衆生、解了易からしめんがために、弥陀如来、三心を発したまうといえども、涅槃の真因はただ信心をもつてす。（聖典二三頁）

と。これが第一の字訓積ですわ。つまり、ここでは本願の三心というものが往生の真因であると。往生の因というのは何であるかということ、本願の三心であると。

仏教は因果の法というものに立つ教法でありますから、むちやくちやに仏さまになるわけじゃないのです。何でもかんでも仏さまを信心したら救われるというわけではない。救われるべき因が明らかになるといことがなければ、仏法とはいえないわけです。神秘主義的なことをいわないわけです。因果撥無の見という、外道というのは因果撥無、因果のないのが外道の救済論であります。仏教の救済論というのは因果の法に依るわけです。あくまで因果の法に依ることが原則です。

■ 無因論、他因論いずれも外道

外道の因果撥無の見は、一つは無因論です。救済される因なんてないと。これを無因外道といえます。救われる因はないと、原因がないということ。原因がないという存在理解というのは、外道なのです。このごろ同和問題で特に宿業論が問題になっておるのですが、宿業論というものもっている大事な意味は、人間というものの存在を決定するものの因をいっておるわけです。なんで自分はここに生まれている

のか。なんで自分はこういう状況の中に存在しているのか。因を明らかにすることです。ですから、宿業というけれども、それは宿因であり、宿報なのです。だから、宿業論を否定するということは、無因外道なのです。外道です。宿業論を否定するような考え方をとつたら、もはやそれは仏教とはいえない。ところが無因外道というのは、因なくして救いがあると。因がないという考え方ですね。それからもう一つは他因論です。宿命論というのは、この他因外道や。神さまとか仏さまとか、なにかそういうものの力がはたらいてわれわれが救われたというの、そういうのは他因外道です。で、ほとんど神さまに救われたり仏さまに救われたりするの、そういう救済しかわれわれは説いておられないのです。それを他因外道というのですわ。

### ■ 信心正因・信心仏性

で、無因でもない、他因でもない。無因外道でもない、他因外道でもない、そういう場合の因というのは何かというと、信心と。信心正因とか信心仏性という考え方はみんなそういう意味なのです。信心が仏性なんだ、信心が因なのです。涅槃の真因なのです。だからその因を明らかにするために、本願の三心というものを分析したのが字訓釈です。本願の三心を分析したのが字訓釈です。涅槃の真因はここにあるというわけです。だから、その場合の三心というのは、いうまでもなく十八願の至心・信樂・欲生の三心です。つまり、眞実心です。これが眞実心なのです。基本的にはその場合の眞実心というのは、二二四頁の眞ん中ほどに、

今三心の字訓を案ずるに、眞実の心にして虚偽雑わることなし、正直の心にして邪偽雑わることなし。(聖典二二四頁)

とあります。虚偽雑わることなく、邪偽雑わることなしと、これが三心を一貫しておる。三心を一貫しておる正直心と眞実心です。正直心というの、簡単に言うたら、無我心ということですが、人間の経験による心ではないと。人間の経験を超越しているような心やと。人間というものは、人間の領域だけにあるものでなしに、人間を超えている意味をもっているのが人間だと、こうみるのでしょうか。それを正直心とおさえた。『論註』には方便を解釈するときに、「正直を方と曰う。外己を便と曰う」(聖典二九四頁)と言っている。方のほうは正直、便は己れを外にする(外己)と言われておりますが、己れを外にするというのは、己れを超えるということ、己れを超えるような心です。そういうものを正直心といっているんです。

### ■ 本願を發したもつた心をいただく

これは、三心積自体をもう少し説明しなければわかっていただけに思いますが、三心そのものは如来の本願の心ですね。如来の本願の心というよりも、本願を建立した心です。本願を發した心を本願とするんです。だから、われわれは本願をいただくというよりも、本願を發



したもうた心をいただくんです。本願をいただくだけではなくて、本願を発したもうた心をいただくことを明らかにするために、三一問答が置かれているんです。衆生をして「解了易からしめんがために」というのは、そういう意味です。なんでわれわれのために本願を発したのか。本願をいただいたものによって、はじめてなぜ本願を如来は発したのかという、その心を問うていったら、十八願、ここにあったというわけでしょう。十八願は王本願といわれるんですけども、それは本願というよりも本願そのものの心です。本願を発した心です。本願を発した心でいいだけ、本願なんていららないのでしょうか。だから、ほとんど七祖は一願ということをやかましくいいますが、その一願は四十八願を発した心、本願を発した心を十八願といっているのです。だから、十八願は四十八願に並列的なものではない。十八願がなければ、四十八願などというものはくだらないものです。ない方がいいくらいのもんです。

だから、一願建立というけれども、本来四十八願は十八願以外にないのです。十八願がなかったら四十八願はない方がいい。本来四十八願というようなことをいう必要はないのです。十八願でいいんだ。だから本来、法は一つです。十八願一つです。法は一つです。ただし、機は三つある。そこに方便の意味があるわけです。法は一つ、十八願一つです。しかし、機は三つある。つまり、機が三つあるということは、ただ一つの法を自覚する道はそう簡単ではない。気がついたところから自覚への道は迂回しているんだ。「漸次成就」(真聖全二・三四四頁)と曇鸞はいつているのです。

#### 四

#### ■ 建と首

そこに、いらないことをいうようだけれども、なんで本願の三心というものが論主の一心だと。しかもそのときに、「論主建言<sup>ハジメニル</sup>一心<sup>ト</sup>也」(聖典二四頁)と云ってあるでしょう。「建」と。このハジメという字が面倒なのです。「建言我一心」と。この「建」を「ハジメ」と読ましている。『浄土論』の一番最初、まず最初に「世尊我一心」と、「世尊我一心」ではじまる。この「建」と、もう一つある。「回向為首」、この「首」も「ハジメ」です(真聖全二・二七一頁の左訓)。ハジメという言葉を、『論』の上では「建言」と云ってある。回向門では「首」と云ってある。どっちもハジメと読ませているのです。「建言」というのは、出发点をいうているのです。一心からはじまる。しかし、その一心からはじまるのは、「念仏もうさんとおもいたつころ」(聖典六二六頁)と『歎異抄』にあります。あれが「建言」です。「念仏もうさんとおもいたつころ」というのは、どこからはじまるかというたら、「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐる

なりと信じて念仏もうさんとおもいたつ」（同頁）と、こう言っておりますね。

### ■ 欲生心に立ってハジメテ

そうすると、その「ハジメ」というのは、最後になってはじめてはじめてがわかるのです。だから、「回向為首」という場合の回向というのは、五念門でいえば最後でしょう。礼拝・讃嘆・作願・観察・回向と、こう言っております。最後になってみてはじめてがわかる。なにか親鸞が特に、天親菩薩の「我一心」というのを「建言」と、「ハジメニ」といわれたそのはじめというのは、『浄土論』というものの浄土願生の心をいただいてみてはじめて、つまり至心・信樂・欲生と、欲生心に立ってはじめてと。欲生心に立ってはじめて論主の一心ということが理解できたと、こういうことです。

何か「ハジメ」ということをうまいこと説明できんのですけれども、如来の回向の「ハジメ」（首）、それはまさしく欲生心の成就においてはじめて「ハジメ」という、論主のいわれた「一心」という言葉が納得できたということです。一心こそ、他力の一心だということがはじめて理解できたと。それは、いわゆる字訓釈を通して明らかにされた如来の回向心、如来大悲回向の心。欲生心とは如来大悲回向の心である。と。「欲生」はすなわちこれ願樂覚知の心なり、成作為興の心なり」（聖典三四頁）と。いい言葉ですね、こういうのは。欲生心においてはじめて願樂覚知することができる。われわれが欲生の心を起こすということは、如来の願樂を覚知した心だと。同時にそれは、「成作為興の心」である。われわれに浄土願生の心を起こしたもうた心です。だから、「大悲回向の心なるがゆえに」（同頁）とあるでしょう。われわれが浄土を求める心というものは、何の理由もなく、何の原因もなく起こったのではない。無因でもない、他因でもない、回向の心やと、こう言うのです。だから、私たちの上に起こっても、私の信心ではない。私の心に起こっても、私の信心ではない、如来の心やと。だから、私たちは私たち自身の信心を拝むのです。私の心に起こった信心を拝む。だから御信心というのです。我が心に起こっても、私の経験に所属するわけではない。如来兆載永劫の修行だと。だから、三心積を一貫して流れているのは、如来心、つまり真実心を明らかにすることにあると。

ところが、なるほどそういわれてみると、本願の三心は論主の一心といえるけれども、もういっぺんあえて、なぜそれならば如来は三心を明らかにしたのか。なぜ一心といわなんだのか。今度、逆に問うたわけです。それを仏意釈というのです。今度は、仏の心に立って本願の三心を理解したのです。

仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心を推するに、（聖典二三五頁）

とありますね。なぜ三心にされたのか。そこに、

一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。(同頁)

と。これが仏意釈です。仏意釈において、仏の眼によって把握された至誠心というものが明らかにされている。仏の眼によって明らかにされた至誠心です。これはご承知のように、この言葉が宗祖の「愚禿悲歎述懐和讃」の一番最初に出てくるのです。

浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし (聖典五〇八頁)

という、あのご和讃はここから出ているのです。ですから、「無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで」というのは、善導大師の長時修、「長時に慈恩を報ずべし」(聖典四九七頁)というご和讃があるでしょう。長時、「無明長夜の燈炬なり」(聖典五〇三頁)と。長いという字や、あれは。長時修と。「長時に慈恩を報ずべし」と。長時というのは何かと言ったら、ここにある「無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで」ということです。

で、その「今日今時」というのを親鸞聖人は、「浄土真宗に帰すれども」と言っているのです。今日、浄土真宗に帰しても、清浄の心はさらになしと。浄土真宗に帰するまで、無始よりこのかた乃至今日今時にと。浄土真宗に帰したということは、無始よりこのかたです。簡単に浄土真宗に帰したわけではない。そこには、まさに「今日今時に至るまで」の如来の苦勞というものがあつたんだ、ということを逆説的にあらわしているのです。そして、「穢悪汚染にして清浄の心なし」と。「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし」でしょう。それからその次に、「虚仮不実のわが身にて」とあるのです。それが仏意釈では、「虚仮諂偽にして真実の心なし」と。それを親鸞聖人は「虚仮不実」と訳しているのです。不実。「諂」という言葉は、これは『唯識論』などでは、随煩惱の第八番目にあげられている言葉であります。随煩惱というのは、煩惱の具体的な形をいつているのです。根本煩惱というのは六つですけれども、貪・瞋・癡・慢・疑・悪見。それは形じやないのです、根本煩惱というのは、むしろ、随煩惱は形です。で、その随煩惱として「諂」という字が八番目に出てくるのです。これは、『成唯識論述記』あたりでは險曲、あるいは障教誨という言葉で解釈しております。それが諂です。「へつらう」という問題です。險曲、この險は「けわしい」と。曲は邪曲です、根性が曲がっている。そして教えを障える、教えを障碍する。險曲ということは、正直であらざることをいっているのです。

つまり、端的に言ってしまうと、「内仮外真」でしょう。内は仮にして外は真なりと。素直でない。だけど、いずれにしても、險曲という

言葉であらわそうとしているのは、ご和讃では「不実」という言葉を使っている。不実というのは、功德についていうことです。「諂偽」というような言葉は、煩惱について言えば、不実功德です。真実功德に対して不実功德です。こんな不実功德というような言葉では、このごろ誰にいうてもわからないけれども、簡単に言えば、これは蓮如あたりは見事な表現をしているでしょう、「自損損他のが」と。「自損損他のが、のがれがたく候う。」（聖典七六一頁）と。ああいうところは、さすがに蓮如さんやね。自分が損するだけじゃない、人に損させると。自利利他の反対概念です。自損損他と。自損損他のがであると。

### ■ 不実功德は自損損他

だから、不実功德ということは、功德がないことじゃないのです。あるのです。あるさかいに困る。なければ、まだいいのです。自分が損をするだけじゃない、人にまで迷惑をかけるような功德。そういうものを不実功德といっているのです。仏法を説くということは容易ではないのです。へたしたら、「自損損他のが、のがれがたく候う。」です。

ですから、真仮というような、内は仮にして外は真なりというようなことをあらわす場合に、「諂偽」という言葉を親鸞が敢えて使っている。「虚仮諂偽」と。あんまり使わないのです。字訓釈では、「諂」という言葉は出てこないのです。仏意釈において出てくるのです。つまり、仏意に立ったときにはじめて、諂偽なる自己の自覚がある。だから、およそ仮というものは、真なるものに立たなかつたら仮という自覚は出てこないのです。偽の自覚は出てくるけれども、仮の自覚は出てこない。如来の本願の内にありながら、本願に背いている事実が目覚めるといふことです。本願の中におらんんだら、本願に背いている自己の事実ということは自覚できないのです。だから、同じ至誠心の内外対の中でも、この「内仮外真」というところまでくると、もう十九願の、つまり『観経』の中の至誠心積というワクを超えて、むしろ至心積二十願の自覚。「念仏もうしそうらえども、踊躍歓喜のころおろそかにそうろう」（聖典六二九頁）と、ああいう境地ですわ。念仏しながら念仏が喜べないということのもっておる仮性。諂偽性。そういう次元のところへ展開しているのが「内仮外真」ということだろうと思うのです。ちよつと休みます。

## 五

善導大師を取りあげたということで、浄土の思想というものが発展したといえるのかもわかりませんが、ある意味では、ここらへん

からおかしくなってきたということもいえるのではないですかね。善導という人は、まったく厄介な人ですね。純粹さからいうたら、道綽禪師に依るべきじゃなかったかなと思うけどもね。まあもう少しいきましようか。

問題は、「内仮外真」という内外対から、内外二十五対の立場が非常に大きく展開しておるといふことを思わざるをえないのでありまして、そういうことから言えば、この後二十五対にいたるまでは、ほとんどこの「内仮外真」という言葉に包まれてしまうような構造になっておるように思います。

### ■ 内退外進

で、そこで、その次に出てくる、「内退外進」「内疎外親」「内遠外近」「内迂外直」、ここらあたりはほとんど「内仮外真」というものを理解する過程で出てきた対比であろうと思います。「内退外進」というようなものは、これはご承知のように、至誠心積というよりも回向発願心積のご文でございますね。言葉としましては至誠心積に続いて出てまいります、二一八頁の回向発願心積ですね。これは、ここに引文されておる部分は、実は（『観経疏』）回向発願心積の後半部分であります。後半の部分が「乃至」として、二一八頁の二行目ですけれども、乃至 また回向発願して生ずる者は、必ず決定して真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ。この心深信せること、金剛のごとくなるに由りて、一切の異見・異学・別解・別行の人等のために、動乱破壊せられず。ただこれ決定して一心に捉とって正直に進みて、かの人の語を聞くことを得ざれ。すなわち進退の心ありて、怯弱を生じて回顧すれば、道に落ちてすなわち往生の大益を失するなり。

（聖典二二八頁）

と、ここに「進退の心」という言葉が出ておりますが、回向発願心積の中に至誠心というものを……。まあもつとも三心と申しましても、三心というものがバラバラにあるわけではなく、たとえば機の上に展開せられます三願・三心でありますね。十九願の場合は「至心発願欲生」でありますし、二十願は「至心回向欲生」でありますし、十八願は「至心信樂欲生」ですね。機というのは発願と回向と信樂であります。「漸次成就」というのは発願・回向そして信樂と、こういうことに展開せられておるわけですから、本願の三心のうち「至心」「欲生」は動かんわけです。至心・欲生という如来の心に包まれて発願・回向・信樂と、こういう信心の展開が三願として示されておるわけでございます。だから信心の体系というのは、発願すること、それから回向すること、それから信樂と、こういうわけでありますね。至心・欲生は動かないわけです。至心・欲生は本願、如来の願心の現実として動かないわけです。至心と欲生の中で信心というものが歩んでいくわけであります。ですから、至心というても、信樂・欲生という形をとるし、信樂というても至心・欲生という形をとるし、欲生といつても至心・信樂

という形をとるわけでありませぬ。だから、別々のものと考えるわけにはいかない。三心即一心というのがありましてね。三心というのは、一心を展開したものです。如来の一心を展開したものです。だから、必ずしも回向発願心積にあるから、至誠心積とは違うんだというわけにはいかない。むしろ、その回向発願心という形をとった至誠心が内外進退の心としておさえられているわけです。

ですから、この、

回向発願して生ずる者は、必ず決定して真実心の中に回向したまえる願を須いて得生の想を作せ。(聖典二二八頁)

と、こうあるのですが、これは実は今申しましたように、これは善導大師の回向発願心積の後半の部分だけで、その前半は、「回向発願心」と言うは、過去および今生の身口意業に修するところの世・出世の善根、および他の一切の凡・聖の身口意業に修するところの世・出世の善根を随喜して、この自他所修の善根をもって、ことごとくみな真実の深信の心の中に回向して、かの国に生まれんと願ず。(聖典三三六頁)

というのが、前半の文であります。四四九頁の『愚禿鈔』には、その前半の部分を省略して引文されております。

自利 一には「過去今生自他の所作の善根、みな真実の深き信心の中に回向してかの国に生まれんと願ずるなり。」(聖典四四九頁)

と。ここでは、「一には「過去今生自他の所作の善根」、これは「所作の善根」となっておりますが、「散善義」のご文では「所修の善根」(真聖全一・五三八頁)です。それを親鸞聖人は所作にかえていのです。そして、「みな真実の深き信心の中に回向してかの国に生まれんと願ずるなり」とありますね。そして右肩に「自利」と書いてあるのです。そして、さらに「深信の中について、二回向というは」(聖典四五二頁)という場合には「自利」と「利他」と、自利利他となっているでしょう。これは回向発願心の回向をいうているのですね。

## 六

私たちはふつう回向というけれども、進退の心、「内退外進」というような、こういう課題を宗祖が取りあげられるときには、言うまでもなく異学・異見・別解・別行の人たちの間にあって、進退の心を生ずると。行こうか、戻ろうか、やめとこか、というやつちゃ。こういうのは、僕はやっぱり自分が靖国問題に関わっていますから、ほんまに進退の心というのがよくわかるのです。怯弱の心といわれてもね、怯弱の心というのは、はたしてこれでいいんかいなという思いが起こるわけです。進退の心が起こらんというのが、僕はかえって不思議だと思っ

です。で、そのときに回向発願心と。回向。これは皆さんご承知のように、善導大師の六字釈に、「南無」と言うは、すなわちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり。」（聖典一七六頁）と。「言南無者、即是帰命、亦是発願回向之義」（真聖全一・二二頁）とある。あの回向です。回向といいますと、私たちは『教行信証』全体が、一番最初に「謹案浄土真宗有二種回向。一者往相、二者還相。」（聖典一五二頁）とありますように、浄土真宗というのは回向された法門であると、こういうわけです。

回向の具体的な内容は「教行信証」です。教えと行と信と証と、それだけが回向の内容です。回向と言ったって、なにか特別のものを回向されたわけじゃない。現実には私たちは『大無量寿経』（教）と名号（行）と信心（信）と正定聚（証）とを贈られておるといふ事実があるわけです。その事実の上に立って、「案ずるに」と、こう言っているわけでしょう。だから、『教行信証』という書物は回向されておる事実の上に立って始めて成り立っているのです。なにも回向されていない人に、『教行信証』を案ずるということではできないのです。

### ■ 案ずるとは、手にもったものを案ずる

「案ずる」というのは、手にもったものを案ずるのです。もたないものを案じとつたら、手がこすれて摩擦を起こすだけの話で、アカが出るくらいや。「案ずる」というかぎりは、私たちがいただいたものを案ずるのです。いただいていない人には、だから『教行信証』を案じられないのです。「案ずるに、二種の回向あり」と、こう言ったときには、その二種回向は、「一つには往相、二つには還相」です。その場合の回向というのは、言うまでもなく『論註』ですわ。『論註』の回向門に、つまり天親菩薩の五念門の最後、出の第五門、園林遊戯地門。その出の第五門を回向門と、こう言うのであります。浄土に生まれて浄土から出てくる。その出の第五門に往相と還相とがあると、こう言うのです。

つまりそれは曇鸞大師にとっては、「論主の回向門なり」（真聖全一・三〇七頁）と、こう言うてありますから、論主自身が曇鸞に何を回向したか。それは天親菩薩自身の修行、それを如実修行というのですわ。如実修行と相応と。如実修行というのは、「かの如来の光明智相のごと（如）く」、それから「かの名義のごと（如）く」、光明・名号の真実の修行、つまり本願です。その本願の修行に相応する、応える、それが『浄土論』でしょう、優婆提舎したというのは。天親菩薩自身が如来の名号を実験したのです。本願の教えを実験したというのが『浄土論』であります。その天親菩薩の実験を曇鸞はいただいたのです。それを回向と、こう言っているのです。親鸞だつてそうでしょう。如実修行相応したのです。それを私たちはいただいたのです。親鸞の生涯に往相と還相があるわけです。天親の生涯に往相と還相がある。天親の生涯の往相、往生浄土の相。応化して応化の身を示された相、つまり還相です。その往相・還相を天親の生涯の上に見たわけです。七祖という

のは、みんなそうでしょう。法蔵の修行を体験した人じゃないかね、みんな。

### ■ 七祖往還の相が本願招喚の声

善知識というのは、みんなそういう人でないかね。僕らは体験するのはこわいけど、七祖が体験してくださったのです。大丈夫だぞと。だから七祖往還の相が本願招喚の声でしょう。大丈夫だぞと。このわしを見よ、というような。

ですから、そのところでは、真宗の場合は親鸞聖人は「二種の回向」と、こう言っているのは、『論註』に依っておられる。ところが、善導も法然も、往相とか還相なんて言わへんでしょう。むしろ法然上人は不回向と言っている。往相・還相なんてどこにもありません。ところが往相とか還相とか言わないけれども、言っていると。往相と還相という言葉を別に善導大師は言うとりやせんけど、言っているのだと。その言っている言葉がこの回向発願心釈やと、こう言うのです。それが『愚禿鈔』の回向発願心の中に説かれる深信、「回向発願生者について、信心あり」（聖典四四九頁）と。「この深信の中について、一回向というは」（聖典四五二頁）とありますね。「二種の回向あり」と親鸞は言ったけれども、その場合は『論註』に依っておりますが、釈家にも、「この深信の中について、二回向というは」と。これは、どこに出てくるかといったら、本願の欲生心成就文の後に、回向釈が出てまいります。二二三頁です。そこに、「至心回向」を釈するのに、『如来会』の文と『浄土論』（『論註』の文）と、それから「浄入願心章」と、それから「散善義」の文が二三四頁に置かれています。先ほど言いました回向発願心釈の言葉がここに出てまいります。二三四頁のこの言葉ですね。それを『愚禿鈔』の中では、今いきましたように二回向釈、二回向というものを明らかにして、「自利（の回向）」と「利他他力の回向」と。自利と利他に返すのです。もういっぺん『論註』に返すのです。『論註』の場合も、これもはなはだややこしいのですけれども、往相・還相というのは自利と利他、自利の回向と利他の回向とストレートにいうわけにはいかんです。だいたい、『論註』の場合に、往相・還相というのは、回向門の、論主の回向の中に往相と還相とをいうわけです。ところが、五念門の全体からいうと、五念門の全体は自利利他成就ということにあります。つまり、利益ですね。利行満足ということなのです。『論註』の最後の章（第十章）は「利行満足章」といいますけど、それは自利利他円満ということですよ。無上菩提心の成就と、ご承知のようなら、問題は自利利他なのです。自利利他成就ということにある。

「証卷」だけですね。

謹んで真実証を顕さば、すなわちこれ利他円満の妙位、（聖典二八〇頁）



と。「利他円満の妙位」というのが真実証です。だけでも『略文類』というのは、行も信も証も利他がついているのです。つまり、私たちの問題は利他にあるのです。ほんとうに人間が悩むのは利他に悩むのです。自利に悩むということはないのです。ほんとうは利他に悩むのです。

### ■ 菩提心の苦悩とは利他の悩み

一番の問題は、菩提心の苦悩というのは利他の悩みです。自分の問題というのは、地獄に堕ちても後悔せんぐらいの話ですわ。しかし、利他の問題はそうはいかん。ほんとうに人間が悩むというのは、僕は利他の課題だと思う。自利の課題ということはあまりない。だから『文類聚鈔』は全部、利他行・利他信・利他証です。

## 七

で、少なくとも、ここで（『論註』）自利というのは前四門、礼拝・讃嘆・作願・観察。これを入の四門といいます。それから利他は出の第五門、園林遊戯地門です。出の第五門が還相で、入の前四門が往相だといいたいのですが、そうはいかんです。『論註』全体の構造からいったら、往相・還相というのは天親菩薩の往相であり還相なのです。曇鸞における往相・還相ではない。そこらがややこしいのですわ。まだそこまでは私は明確に言いきれませんが、少なくとも親鸞聖人は『浄土論』における往相・還相の文を二三三頁に引いて、二三四頁に「散善義」の回向発願心釈が引かれています。つまり善導大師の回向論というものをもって、『浄土論』に説かれる回向というものを、もういっぺんとらえ返しておられるということがあるわけです。そのもういっぺん検討されたのが『愚禿鈔』における回向発願心の、「深信中」における「二回向」というこの問題なのです。えらいややこしい。

### ■ 法からは回向、機からは回心

つまり、回向発願心というのは、回向というのは私たちににおいてはあくまでこれは方向転換なのです。回心の問題です。回向発願心と、回心の問題です。法から言えば回向だけでも、機から言えば回心。方向転換です。南無というのは方向転換だと、こういうわけでしょう。方向転換というものは、だから親鸞聖人は信心の行者というけれども、善導大師は「回向発願生者」と、こう言うのです。信心の行者、念仏の行者というものが回向発願生者です。つまり、方向転換せるものという意味です。念仏者は必ず方向転換せるものでしょう。人生の方向転換したものです。人生の方向というよりも、歴史を転換したものです。もつと簡単に言えば、私たちの歴史観というものは発展史観です。マルク

スの唯物史観にしても、どんな文化史観にしても全部、発展史観でしょう。人類は発展すると。しかし、念仏者の歴史観というのは逆説史観です。つまり、もとへ帰れということ。歴史観をひっくり返すことです。歴史観をひっくり返すということを回向発願心という言葉で示そうとしているわけです。親鸞をひっくり返したら、どんな人も異学・異見・別解・別行です。だから、「親鸞一人がためなり」というような表現が出てくるのです。親鸞一人や。求道には仲間なんてないのです。同朋会運動というようになことをいうけれども、同朋会運動が仲間運動になった途端に、もう運動でなくなっているのです。ほんとうは一人の道です。だから、あるものは群賊悪獣ですわ。異学・異見・別解・別行でしょう。

ただそこで、異学・異見・別解・別行というところで回向という言葉が使われていることに注意せんならん。面倒くさいね。ただ一人の道に、共に阿弥陀仏を見んと願ずるという、回向。回向は往相も還相も「共に」という言葉が大事なのです。「共に安楽国に往生せん」という。それは、たった一人になってみると「共に」という言葉のもっている巨大な響きがうなずけないのです。これは理屈じゃないのです。

回向発願心における問題の中で、至誠心というものがどういうように明らかにされるかということ……。まあ至誠心といいますが、ここでは「真実心中に回向」せよとあるのですから、「真実心の中に回向せしめたまえる願を須い」よと。つまり、真実心中に回向せしめたまえる願というのは、本願であります。

#### ■ 欲生心が回向心

まあこういうことをはつきりわかってもらうためには、本願の三心ということが、至心・信樂・欲生といつてあるけれども、成就するのは至心ではなくて、信心と欲生心なのです。信心と欲生心の成就文に分けられるでしょう。しかも、その欲生心というのは具体的には何かと言えば、回向心だと、親鸞は答えるわけです。欲生心というものがあられるわけではない。私たちに欲生心を起こさせる心、それが欲生我国。私たちに欲生心を起こさせる欲生です。だから親鸞は欲生心を回向心と解釈している。如来の三心として規定されている欲生心というのは、具体的に、私たちが浄土に生まれんと欲う心として実現される欲生心です。えらい面倒ですけどもね。まあそういうことが「内退外進」という、つまり内に退き外に前進するそういう自己の、ある意味で求道の一歩の難関です。三定死といわれるその難関における……、その難関というのは、疑怯の心を起こすと、進退の心を起こす。進むか、やめとくか、というような心を起こすところにはじめて、かえって如来の至誠心というものが経験されるといっていいわけです。どうもうまくそのところが表現しきれなくてゴタゴタしました。

## 八

## ■ 如来が私を信じている点に内外の検討

簡単に言うと、私が如来を信じているというより、如来が私を信じているということです。如来が私を信じているというのが、発願心です。出発点はそのにあったんだというところに帰るのです。それが言いたいわけですから、それを言うために、わざわざ内外対が繰り返し巻き返し出てきているでしょう。ほんとうはそれだけのことなのです。だから、「無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで」という表現を仏意釈でもった、「虚仮諂偽にして」というのは、逆説的に言えば、虚仮諂偽なる自己を明らかにする如来の永劫の長時修ということをおうとしているのですから、そこでの転換点が、今この「内退外進」というところでありあてようと思わされているのです。これは『愚禿鈔』の最後まで出てきますわ。『愚禿鈔』というのは、結論がないのです。いかげんに結論を出してほしいけれども、親鸞自身も出したらんのです。「自利の三心」とか「利他の三信」というて終わりです。だから『愚禿鈔』を読んでも、『教行信証』は結論が出たらんということがよくわかるのです。『教行信証』というのが永遠の書であるということがいわれるのは、永遠に結論が出ない書だということです。あんな書物を回向されたこちらは、たまったものじゃない。ところが、結論を出さないということも、そりゃまあ人生に結論はないわね。

## ■ 涅槃とは決定心

しかし、人生に結論はないけれども、それなら結論が出ないことは何にもならないことかといったら、そうじゃないのです。むしろ決定心ということを用いるのです。決定心が涅槃でしょう、『涅槃経』に言わせれば。涅槃とは決定心なりと。だから、その決定心から出発するのです。結論は出ているんだと。結論が出たところから人間は出発しているんだと、こう言うのです。だから、結論に帰る、帰るだけだと。念仏もうさんとおもいたったときに結論だということ。その結論に帰れと。

## ■ 求道の前提にあるのは救い

だから、結論に帰る途中で結論が出なくても、そんなことはかまわんです。決定心が前にあるということが前提です。だから、求道というのは、決定心の内容でしょう。求道の前提にあるのは救いなのです。求道があつて救いがあるのでない。救いがあつて求道があるのです。そういうことが親鸞のいいたいことだろうと思う。われわれは結論が出たらんじゃない、出ているのです。ただ、結論に気がつかないだけの話なんだ。

だから、人間というのはそれ自体が完全な存在なのです。完成したものです。完成したものが、完成したことが自覚できないと

いうことだけのことです。それがえらいことですが、完成しているところに立つてはじめて、求道というものも成り立つわけです。完成したものでなければ、求道なんて成り立たんのです。たとえば部落解放運動というときに、本来人間に差別はないという前提が成り立たなかったら、運動なんて成り立たないでしょう。基本にあるのは、平等心というところに立つてはじめて、運動が成り立つのですし。だから、結論は出ているのです。出ているのですけれども、こっちの煩惱の傾向性が納得せんのです。だから、歴史観をひっくり返すしかないのです。えらいことですね。一生涯かかってやらねばならないことです。まあこれくらいにしておきましょう。ご苦労さまでした。

(一九八八年九月十三日)

## 第六十九講

内疎外親（真聖全二・四七八頁）

内疎外親（聖典四五八頁）

## 一

## ■ 内疎外親

内外二十五対のなかの、今回は十三番目の「内疎外親」ということでございますが、「内疎外親」というようなものは、これは善導大師の至誠心積には出ていない範疇でございますね。ただしかしこれは、ご承知のように善導大師の就行立信積です。三心積のなかの深心の最後の部分に就人立信と就行立信という、人について信を立てるかという、信というものはどこで立つか、どこで信心を立てるかという、信の立てどころですね。信の立場といいますが、信を立てる場所です。信というものは信によって立つわけではない。信を信によって立てようとすれば、それは一心不乱の信ではない。つまり、自身を励ますしかないわけです。こういうところが善導大師の、ある意味では実践的な考え方なのです。どこに信を立てるか。人について信を立てるか、行について信を立てるか、信の根拠です。就人立信か就行立信か、その二つの信の立て方を示したのが、いわゆる深心積の最後に出てくる部分でございます。

これを法然上人は『選択集』の「二行章」で正雑二行、「二行章」というのは、とくに二行という言葉を選ばれたのですが、その「二行章」の依り所となったのが、この就行立信積です。就行立信積によって五種の正行、いわゆる五種正行というのが示されておるのが善導大師の就行立信積の内容であります。何をもちか正行となすと。正しい行ですね。言葉は、「善導和尚、正雑二行を立てて、雑行を捨てて正行に帰するの文」（真聖全二・九三四頁）と、「二行章」の章題がそういうことになっておりますね。で、正行の内容は、いわゆる五種の正行であります。これは、この前に説明したと思いますが、読誦正行・觀察正行・礼拝正行・称名正行・讚嘆供養正行ですね。そしてさらに、その五つの行を、これが問題なのですけれども、この五つの正行の中に、「またこの正の中についてまた二種あり」（同頁）というのです。五種の正行、読誦・觀察・礼拝・称名、その称名という場合は、言葉としては口称です。「口に称するには」となっておりますから、明らかにこれは口称の念仏です。「若し口に称するには即ち一心に専ら彼の仏を称すと」（真聖全二・九三五頁）と、こういうふうになっております。

すから。で、その五種の正行の、この正をさらに二つに分けて、「この正の中について、また二種あり」と。「一つには、一心に弥陀の名号を専念して、行住坐臥に、時節の久近を問わず、念念に捨てざるをば、これを正定の業と名づく、かの仏願に順ずるがゆえに。」（眞聖全一・九三四頁）と、あの言葉が置かれております。古来、この善導大師の文が浄土宗開宗の文、立教開宗の文だろうといわれております。もつとも、この言葉が開宗の文だといわれるのは『四十八巻伝』に出てくるのですが、もう一つの説がございまして、それは『観経疏』の有名な念仏付属の文に、「上来、定散両門の益を説くと雖も、仏の本願の意を望まんには、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称するに在りと。」（『選択集』、聖全一・九七五頁）という言葉がございましてね。月輪殿のところでご講義なさっているときの言葉に、この言葉をもって開宗の文とするというようなことをいわれているのです。ですから、この『観経』付属の文が開宗の文であるという説もあるのです。しかし、一般に浄土宗では、この就行立信釈の、「一心専念弥陀名号、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故」（眞聖全一・九三四頁）という、この言葉が浄土宗開宗の文といわれております。

#### ■ 順彼仏願故

だいたい、そうでございましょうね。この「順彼仏願故」という、この五字が法然上人にとって浄土宗開宗を決定的にしたといわれる言葉でございまして。まあ一般的に『選択集』などを読む場合に、このご文のおいてある「二行章」を中心に読むのが大谷派の『選択集』を取り上げる視点になっております。ですから、相当これは重要な言葉なのです。

で、この言葉、「一心専念弥陀名号」を、先ほど言いましたこの五種の正行のなかの「称名」というものに置いたのです。ですから、先ほど申しました「正の中について、また二種あり」として、正定業と助業と分けるのですが、そのときの分け方が、法然上人は五種の正行の五つの中で、称名を、つまり第四番目の行である称名を正定業と名づけたわけです。しかしこれは、ほんとうは無理なのです。善導大師が言っているのは、「正の中に」とこう読んでいます。五種の正行の中について二種ありと、こうしているのですが、で、その二種というのは、「一心専念弥陀名号、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故」（眞聖全一・九三四頁）と、そして、「若し礼誦等に依らば、即ち名づけて助業と為す。」（同頁）と。「礼誦」と。礼は礼拝正行で、誦は読誦正行ですから、「礼誦等に依らば、即ち名づけて助業と為す」と。つまり、正定業と助業とに分けたわけです。それを法然上人は明らかに、第四の称名正行をもって正定業と名づくとは解釈してしまうのです。

#### ■ 善導は正の中に正助二業

だけど、善導大師が言っているのは、この正の中にまた二種ありというのは、この五種正行全体の中に正定業と助業があると、こうおさえたのです。ところが法然上人は、「一心専念弥陀名号」というのを、いきなり称名にしまったのです。それにはそれなりの理由があるのですけれども、言葉は一心専称ではないのです。善導大師は専称という言葉を使っているわけではない。つまり、口称をいつているわけではないのです。あくまで専念です。「一心専念弥陀名号」と、こう言っているのですから、五種の正行全体とおして「一心専念弥陀名号」なのです。

#### ■ 法然は称名正行を念声は一論で口称

それを法然上人は、いきなり第四の称名正行を、つまり口称ということを一心専念とイコールにしちやったのですわ。ですから、法然上人の場合は念声は一。称えるは声ですから、念声は一論。念と声は一つだというわけです。これは『選択集』の本願章に出てくるのです。念ずることと声に出すことは一つだと、こうやっちなうのです。だから、いささか強引なのですわ。心と声が一つだと。それでそれを念声は一論と昔からいつているわけです。

ですから、こういう五種正行のなかの口称の念仏をもって正定業としたというのには、やっぱり問題は残ります。ここらは、親鸞聖人はどうなのだといたくなる場所ですね。親鸞聖人は称名というのを口称ととらえたか。これはやっぱり後に残ってくる問題なのです。法然上人の場合は、あくまで声にすることなのです。一心専念というのは声にすることだと、こう言いきるわけです。そこには、やっぱり法然上人のときには、そう言わざるをえない状況があったというふうに考えておかねばならないわけです。まあそれは余談ですけれども。

たとえば念という字が使っているのは、この五種正行の中では、観察です。観察門の場合は、思想し観察し憶念するという言葉が使っていますから、むしろ弥陀名号の専念という場合の念は、観察にあるというふうにも考えられるわけです。まあそれは『選択集』の問題です。一応そういうことを心得ておいていただいて、しかも浄土宗開宗のご文を、さらに法然上人は二行の得失を判ずるといって、これは正助二業の得失。これは善導大師自身が言っていることです。『往生礼讃』の中に言っているのです。得失ですね。何が得で何が過失かという、得失を論ずる。その一段を、これは「化身土巻」に出ているのです。「この正助二行を除きて、已外の自余の諸善は、ことごとく「雑行」と名づく。」（聖典三三五頁）として、「もし前の正助二行を修するは、心常に親近し、憶念断えず、名づけて「無間」とするなり。もし後の雑行を行ずるは、すなわち心常に間断す。回向して生を得べしといえども、すべて「疎雑の行」と名づくるなり。」（同頁）と、こ

の言葉ですね。それを受けて『選択集』私釈に二行の得失を判ずるといふ、正行か助行かという。その二行の得失を判ずる一文の中に出てくる五番の相対というのがございます。この一文の中に五番の相対があるというのです。

## 二

### ■ 五番の相対

その五番の相対というのが、まず第一に、「心常に親近し」と。正定業というものは「心常に親近」すると。ここに親疎対がくる。で、次が近遠対ですね。ふつう、この親と近というのはちよつとかわらん概念だけれども、善導大師の意を尋ねてみれば、「親近の義、是れ一なるに似たりといえども、善導の意、分ちて而も二となす」（真聖全一・九三七頁）と。親と近は、あい似たりといえども善導の意、分ちてしかも二となす。これが法然上人の解釈です。つまり、親疎対と近遠対との二つの対に分けたのです、親近という言葉。そして、二つの対に置き換えたわけです。その次に、無間という言葉が出てきます。それで、「心常に親近し憶念断えず、名づけて無間となすなり」（真聖全一・九三四頁）と。無間有間対と。これが有間に対して無間。無間有間対です。そして、「回向して生を得べしといえども、すべて疎雑の行と名づくるなり」（同頁）という場合に、回向という言葉に対して不回向。回向不回向対。そして、もう一つ一番最後に、「すべて疎雑の行と名づくるなり」と。この疎雑の雑に対して、純雑対。その雑は純に対する意味だということで純雑対と。これを五番の相対といいます。正助二行というものを、正定業と助業というものを分ける原則をこの五つの基準においたわけです。

この正助二行を除きて已外の自余の諸善は悉く雑行と名づく。もし前の正助二行を修するは、心常に親近し憶念断えず、名づけて無間となすなり。もし後の雑行を行ずるはすなわち心常に間断す、回向して生を得べしといえども、すべて疎雑の行と名づくるなり。（真聖全一・九三四頁）

で、これは善導大師の言葉ですけども、善導大師自身は、いまの二行の得失の文に示そうとしたのは無間修ということにあるわけです。これはまことに面倒ですけども、四修の法というものがございまして、行を修する、その行の性格をあらわすのに、四つの、四修の法ということをいわれるのであります。四修というのは、行の修習のしかたでありますね。正行であろうと雑行であろうと、行を修する、これを四修の文といいます。いわゆる、恭敬修（愍重修）・無余修・無間修・長時修の四つです。行を修する心です。行を修する修し方に、四修ということが、これはとくに善導大師という方は、四修の法を詳しく説明しておられます。この四修の文が出てくるのは、善導大師の



『往生礼讃』ですが、それをそのまま法然上人はご引用になつております。今申しました二行の得失を判ずる一文の中身は、善導大師自身の意図としましては無間修ということを中心に展開しておられるようであります。ところが法然上人は、この二行の得失の文というこの一文の解釈のしかたが善導大師のような理解のしかたではなくて、五番の相対というようなものを、いちいち取り上げてあらわそうとされておる意図は、むしろ衆生の行と如来の行とがいかにしたら同時に成り立つのか、つまり称名念仏というものが、仏の行と衆生の行とがいかに同時に成り立つかということを中心に考えておられるようであります。これは一つ一つ検討していきますれば、すぐわかることだと思います。

#### ■ 法然は行についての親疎対、親鸞は至誠心積の内外対におさえる

その五番の相対のなかに、まず一番最初にありますのが、親疎対であります。この親疎対というのを、親疎対・近遠対・有間無間対の三つを至誠心積において内外対におさえておられるというのが、この至誠心積のいまの問題の元にあるわけです。で、これは法然上人の場合は、あくまで行についての親疎対であります。親鸞聖人はそれを至誠心積に内外対としてとらえているということが、非常に大きな意味をもつてまいります。

### 三

で、これは、お話しする前に、先ほどの浄土宗開宗の文というものを理解する「一心専念弥陀名号」という言葉を、伝統的にどういうように解釈されてきたのかということ。この言葉をいま言いましたように、法然上人は「一心専念弥陀名号」を、「念」は声であるという念声は一論を前提として理解されているわけです。浄土宗各宗、各宗ともいえませんが、やっぱり各派の祖師たちの理解というのは、いろいろあるわけです。たとえば、非常に独特の解釈をされているのが真宗ですけれども、親鸞聖人は、たとえばこの文を『一念多念文意』のなかに、

「一心専念」というのは、「一心」は、金剛の信心なり。（聖典五四〇頁）

という解釈をされております。また、

「専念」は、一向専修なり。一向は、余の善にうつらず、余の仏を念せず。専修は、本願のみなを、ふたごころなく、もつばら修する

なり。修は、こころのさだまらぬをつくりいなおし、おこなうなり。専は、もつばらという、一というなり。もつばらというは、余善・他仏にうつるころなきをいうなり。「行住座臥不問時節久近」というは、「行」は、あるくなり。「住」は、たたるなり。「座」は、いるなり。「臥」は、ふすなり。「不問」は、とわずというなり。「時」は、ときなり、十二時なり。「節」は、ときなり、十二月、四季なり。「久」は、ひさしき、「近」は、ちかしとなり。ときをえらばざれば、不浄のときをへだてず、よるずのことをきらわざれば、不問というなり。(聖典五四〇～五四二頁)

と、こういうふうな解釈をされまして、時節の久近を問わないということを、さらにその四行目ぐらい後から、「吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむものなり。これは外道なり」(聖典五四一頁)というように、吉日良辰をえらばないということが「不問時節」の意味だというふうに解釈されております。

#### ■ 信因称報

で、こういう解釈の元にあるのは、「一心」を「金剛の信心」と解釈されたところによるわけです。つまり、「金剛の信心」というのは、これは往生の因ですから、証大涅槃の因であり、専念を専修と訳したわけです。この場合の「専修」というのは称名です。つまり、その場合は金剛の信心を獲得した上に念仏を称えるという意味で、これを古来、信因称報といわれまして、称名は御恩報謝の称名だと。信因称報というような言葉があるのです。教学的にそういう言葉を使うのです。信心は往生の因であり、名号を称えるのは御恩報謝という意味で称えるんだと、こういう考え方ですね。ですから、とくに「信因称報」ということを基本的に主張したのは蓮如でございますね。蓮如は、「行住座臥不問時節久近」という言葉をおさえて、金剛の信心に時節を問うことはない。時節を問わないのが金剛の信心だと、こういう言い方ですね。

#### ■ 四威儀

で、これは、「不問時節久近」というときの、久近を問わないという、まあ「行住座臥」は、ご承知のように四威儀と昔からいわれております。四威儀、つまり人間の生活のあり方は、いくか、とどまるか、座るか、寝るかしかない。この四つのなかの一つですから、これを四威儀といいます。この四威儀を否定するのではなくて、四威儀の時節の久近を問わないんだと。で、この場合に時節の久近を問わないというときに、文字どおり時節の久近を問わないというのが、いま言いました『一念多念文意』の言葉ですね。文字どおり時節の久近を問わない、吉日良辰をえらばないと。日をえらばないという言い方ですけれども、蓮如の場合は、その時節の久近という場合は、発心の久近を

問わないという言い方なのです。発心の久近を問わないというのは、『阿弥陀経』のなかに出てくる「已今当の往生」という言葉がありませんね。已に往生した人、今往生する人、つまり、已に発心した人は已に往生した人であり、今発心した人は今往生した人であり、これから発心する人はこれから往生する人だという、それが已今当の往生といわれます。

蓮如が平生業成ということを用いましょう。平生業成ということは臨終・日常を問わずという意味、つまり已今当の往生をいつているわけです。平生業成というのは、いまのうちに往生しとけという意味じゃない。平生の往生、日常的に往生するという意味ではないのです。平生業成という場合は、已今当の往生をいつているわけです。きのう発心した人はきのう往生したんだと、きのう発心して今日往生するということはない。発心した時が往生の時だという意味で、平生業成という、これが已今当の往生の主張なのです。だから、「時節の久近を問わず」という同じ一つの言葉でも、やっぱりいろいろと理解のしかたで変わってくるわけですね。まあそれはいらぬことですよ、いま僕がしゃべっているのは。

そういう開宗のご文のさまざまな理解を前提としても……、しかも、善導大師がいわんとしているのは、この正助二行を修するという、二行の得失の文というのは基本的には、この無間修ということがベースになっているのですが、こういうさまざまな開宗の文の理解があつて、法然上人はこの二行の得失に五番の相對というものを分類されておるわけです。ですから言葉としては、これはあくまで二行の得失を判ずるといふ、行についての得失、行の得失を判定する基準としての五番の相對であります。その第一がこの「親疎對」です。あくまでそれは、親も疎も、親疎對というのは行についての得失を判定する範疇ですが、それを親鸞聖人は至誠心積にもつてこられておるといふことですね。面倒な話ですけども、そういうことが内外対十三番目の親疎對の前提にあるということをお心得ておいて、はじめてこの『愚禿鈔』での親疎對の内容がとらえられると思います。

で、言葉としては善導大師の至誠心積のなかには、親とか疎とかという言葉は出てきませんが、親鸞聖人は至誠心の再積にあえてこの二行の得失の範疇としてえらばれた「親疎對」を置かれたということ、まず心得ておくべきであろうと思うわけです。まあこの五番の相對のなかで、とくにいま読んでいただいたように、

もし前の正助二行を修するは、心常に親近し憶念断えず、名づけて無間となすなり。(真聖全一・九三四頁)

と、これだけの言葉のなかに「親疎對」と「近遠對」と「無間有間對」があるわけですから。問題は、「心常に親近し憶念断えず」という、つまり正定の業を正定たらしめているものは、結局は至誠心にあるわけです。だから五番の相對は、五番の相對のうち「親疎對」と「近遠

対」と「無間有間対」は、この至誠心の内外対のなかに置かれてありますが、後の「回向不回向対」「純雑対」は至誠心の内外対のなかに置いていないのですね。最初の三つだけ置かれておるといふことも、やっぱり正定業をして正定業たらしめるものは至誠心にあるといふことを示そうとしておられる意図である、というふうにもいいと思います。

#### 四

非常に面倒くさい検討をくり返しくり返して親鸞のところまで来ているということがわかってもらえればいいのですが、たとえばこの二行の得失を判ずるといふのが、まあ私たちにとっては、別にこんなややこしいこといわんでもいいやないかといふことをいたくなるかもわかりませんが、少なくとも法然上人が浄土宗を立てられるためには、どうでもこれだけの検討が不可欠であつたわけです。しかも、「善導一師に依る」というゆえんがあるのですが、「善導一師に依る」といいながら、法然上人はある意味で大胆な自分の意見を出しておられます。それがいま二行の得失を判ずる文に出てくる五番の相對というところからです。これはある意味では、ただ善導大師のご意見をそのまま分類検討せられたというだけでなくて、むしろ善導大師の意見そのものを細かく検討しながら、しかも善導大師の意見そのものも批判するような、根本的に批判していくような意味も含んでいるといふことがあるわけです。そこらへんは、必ずしも善導大師のいわれたことをそのまま鵜呑みにしておられるわけではないのです。

たとえば、「心常に親近し憶念断えず」といふ、こういう善導大師の考え方を、「親近」といふ言葉を「親疎対」と「近遠対」に分けて……、善導大師は「憶念断えず」といふことがいたかつたのです。正助二行、つまり五種の正行を修するといふことは、憶念が断えないといふこと、つまり無間修ですね。「憶念断えず」といふことをもって正行とされたのです。善導大師のそういうご意見に対して、じつは「親疎対」といふような範疇をもって示そうとしておられるのは……、やっぱり善導大師のご文ですけれども、親とか疎とかという概念は、じつは善導大師は「心常に親近し憶念断えず」といふ行の意味でおさえておられるのを、法然上人はこれを縁としておさえてくるわけです。親も疎も縁という意味でおさえてくるわけです。

ですから、「親疎対」といふ範疇をもってくるのは、やっぱり同じ善導大師ですけれども、これは『観経疏』の第九真身観に、「唯撰念

#### ■ 三縁、親縁

仏者」ということを明らかにするための三縁積というのがありますね。なぜ念仏の衆生だけを救うのか。弥陀の光明はただ念仏の衆生を撰取して捨てたまわざるがゆえに阿弥陀と名づく。ただ念仏の衆生を救うのであって、念仏せざるものは救うのではないと、そういう言い方ですが、そのときになぜ念仏の衆生だけを救うのか、という説明を善導大師は三縁という言葉で説明するわけです。で、その三縁の説明の第一が親縁です。「唯念仏の者をのみ撰するは、何の意か有るや」（真聖全一・五二二頁）と自ら問うて、これに「三義あり」として、まず一つには親縁を明かす。親縁というのは、

衆生起行して口に常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまう。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまう。心に常に仏を念ずれば、仏即ち之を知りたまう。衆生仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したまう。彼此の三業相捨離せず、故に親縁と名づくるなり。（真聖全一・五二二―五二三頁）

と。「彼此三業不相捨離」と。「彼」というのは仏さまです。「此」というのは衆生です。ですから、仏と衆生の三業、相捨離せず、故に親縁と名づく、というのが、いわゆる親縁積です。

### ■ 近縁

それから、二番目に出てくるのが近縁です。親縁と近縁と分けているのです、この三縁積のところ。それで法然上人は二行得失の文で親近とあるけれども、言葉は一つにして言っておるけれども、善導大師の意に依れば二つである、こう言うのです。近縁という場合は、衆生、仏を見たてまつらんと願すれば、仏即ち念に応じて現じて目の前に在ります。故に近縁と名づくるなり。（真聖全一・五二三頁）と。「応念現在目前」と。念にに応じて目前に現在したもうと。故に近縁と名づけると、こういうわけです。

### ■ 増上縁

そして、もう一つは増上縁です。この増上縁というのは、

衆生称念すれば、即ち多劫の罪を除く。命終わらんと欲する時、仏聖衆と自ら来たりて迎接したまう。諸邪業繫も、能く碍うる者なし。故に増上縁と名づくるなり。（同 頁）

と、こうあります。これは言うまでもなく来迎引接ということですね。つまり十九願です。来迎引接が十九願の意味です。目の前にあらわれたまうと。この三つの縁をもって、ただ念仏の衆生のみを救いたまうと、こういうわけです。

### ■ 彼此三業不相捨離

少なくともいまここで「親近し憶念断えず」という言葉を二つに分けて、親疎対と近遠対と、至誠心積の再積に移しておられる。親というのはいま言いましたように、善導大師のときには「憶念断えず」ということが言いたかったのですけれども、法然上人はそれを解釈するのにも、「彼此三業不相捨離」という言葉を親疎対へもってきたのです。仏の三業と衆生の三業とが離れないと。これは簡単に言いますと、「親」という言葉で言いあらわそうとしているのは、法然上人は『選択集』に、

先ず親とは、正助二行を修する者は、阿弥陀仏に於いて以て親昵なり。(真聖全一・九三六〜九三七頁)

と言っております。「親昵」と。「親昵」というのは、なじみという意味ですね。なじむことです。阿弥陀仏に於いてはなはだもって親昵であると。正助二行というものは、阿弥陀仏において衆生がなじみをもてることだと。なじみをもつということは、言いかえれば訓練ということでしょう。訓練ということの基本は、なじむかなじまないかということにあるわけです。わかるかわからないかということではない。皆さん方が、こういう真宗聖典なんかを読まれるというのは、わかって読む人なんてほとんどありませんのや。ほとんどわからないでしょうよ。しかし、わかるとかわからないかということよりも、なじむかなじまんかということのほうが先だということです。なじむということはどういうことかといったら、身につくということです。身につくということを言っているのが、「彼此三業不相捨離」ということです。身につくのです。頭につくのではない。わかるとかわからないということよりも先に、身につくつかつかんかです。なじむかなじまないか。

ですから、なじむということは、えらい大変な意味をもっているのです。これは理論的じゃないんだ、こういうことになってきたら。真実なんて、なじむというようなのは理論というものじゃないわね。むしろ実証的なのです。やってみろ、ということや。やっぱり聖典というようなのは、わかるうと思うたら、とてもなじめるものじゃない。第一、『真宗大系』などを読むだけでも、しんどうなってしまうて、はじめから見る気もせんわね。だから、なじむことのほうが先や。なじまんだったら、わかってからというようなものじゃない。なじむ、つまり「彼此三業不相捨離」。聖典の言葉と自分の生活体験とが相捨離せず、一つになるといことです。聖典と自分の生活が一つでないと捨離するのですしよう。つまり親に対して疎です。親疎対の疎です。だから、なじむということをもつて、なじむということを、「口に常に仏を称すれば、仏即ち之を聞きたまう」(真聖全一・九三七頁)と。仏が聞いてくれなかつたら、口に念仏してもなじまのうです。念仏というでんのです。「身に常に仏を礼敬すれば、仏即ち之を見たまう」(同頁)と。こつちが仏さまを拝めば、仏さまがこつちを見てくださっている。「心に常に仏を念ずれば、仏即ち之を知りたまう。衆生仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したまう。」(同頁)私が仏を念ずれば、

仏我を念じたもうと。それを、「彼此三業不相捨離」というのです。こう言っていることを、ひとつちゃんと心得とかんといかんのです。

■ 「衆生、仏を憶念せずといえども、仏、我を憶念したもう」という確信

仏を称えれば、仏これを聞きたもうと。念仏すれば、仏これを聞きたもうと。仏を礼すれば、仏これを知りたまう。こういうことが「彼此三業不相捨離」、つまり親縁の内容として善導大師はおさえるわけです。それを法然上人は、二行得失の文に置き換えたわけです。さらにそれを、親鸞聖人は至誠心積に置き換えた。ところが、これを至誠心積に置き換えた途端に、しかもこれは内外対でしょう。たんに至誠心を解釈するのに親疎の対をもってきたのではない。内外対に「内疎外親」と移したのです。外に親であり、内には疎である。そう置き換えた途端に、ガラッと意味が変わってくるのです。どう変わるかというと、「衆生仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したまう」じゃなしに、「衆生、仏を憶念せずといえども、仏、我を憶念したもう」と、こういうふうに変わってくるのです。それが「内疎外親」という言葉で至誠心を再釈せられた意図なのです。我仏を念ずれば、仏我を念じたもうじゃないのです。我仏を念ぜずといえども、仏我を念じたもうと。そういうことがないと、「内疎外親」という言葉に内外対として置かれた意味は出てこないのです。

## 五

だから、なんでもないことのようにすけれども、そもそもこの至誠心積を、さらに『愚禿鈔』の下巻の最後に再び至誠心を再釈される意図は、ただたんに善導大師の至誠心積を解釈するだけではない。むしろ善導大師の至誠心積をとおして……。至誠心は本来、人間のまこととあらわす言葉ですから。漢民族のもっている倫理的良心、そういうものが至誠心という言葉でしょう。人間のまこととというものが何によって成り立っておるかということまで明らかにしようとするのが、至誠心の再釈です。つまり倫理的良心でないんだと。倫理的良心そのものを成り立たせているものが、至誠心の本質だと。こういう、わざわざ至誠心の五番の相對というものを置かれたことの意味は、やっぱりたんに善導大師の至誠心積を解釈されたというのでなしに、さらにその善導・法然の伝統をうけて、善導大師が至誠心を真実心と解釈したゆえんを明らかにした。なぜ善導大師が「至は真なり、誠は実なり」としたのか。至誠心を真実心と翻訳したのか。その意図をいまここで、五番の相對というものをあらためて取り上げられたことの意味だろうと思います。ただたんなる解釈でない。むしろ人間における真実、人間におけるまことというものを如来におけるまことによって……。人間におけるまこと、つまり倫理的良心と

いうものは善悪の問題です。

### ■ 「よしあし」にとらわれないまこと

人間と人間の間におけるまことというのは、善か悪かの問題、善悪の問題でしょう。それに対して、親鸞がいおうとしたのは、「よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのこころなりけるを」（聖典五一頁）と言っているでしょう。「よしあし」というところで人間のまことを考えておるものに対して、「よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのこころ」だと。「よしあし」とらわれないまことです。僕はあの和讃が好きなのですが、おそらくあれは、越後から関東へ流浪されたそのなかでふれられた人々のまことだろうと思うのです。善とか悪とかという、そういう価値というものは人間と人間の間における価値判断です。まあ極端に言えば、善とか悪とかというのは、支配権力者の決めるところですわ。支配権力によって善悪は決められていくわけです。だから時代時代によって変わってくるわけです。そういう社会的な、あるいは人間関係の中の善悪というものでなくて、人間そのものを、「よしあしの文字をもしらぬひと」、そういう人々が生きる基準になっているのは、まことの心ですわ。むしろ、そういう人々が人間のまことというところで生きているのであって、善悪というところでは生きていない。善悪というような範疇で生きていない人々、そういうところに、

よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのこころなりけるを

善悪の字しりがおは おおそらごのかたちなり（聖典五一頁）

という、あの和讃の意味があるのでしょうか。まあこれは、蓮如上人ですわ。ご和讃の一番最後に置いておられますわ。わざわざこの和讃の前に、自然法爾の言葉を置いておられます。ああいうところは蓮如らしいですね。自然ということと言いたかったのでしよう。人間が人間のままにまことであるようなあり方、それは善悪という範疇で生きているのじゃない。本来、人間として生きる基準になっているのは、まことの心なんだというおさえ方ですね。そういうことが、いま言いましたように、衆生仏を念じることあたわされども、仏我を念じたもうという言葉の意味だろうと思いますわ。

だから、親疎対というものを、先ほど申しましたように、法然上人は五番の相對として、行の得失を判ずる範疇として出されるのですけれども、それを至誠心積に内外対として親鸞聖人がこういう至誠心の再釈に位置づけられたということの意味ですわ。善導・法然の伝統をうけて、しかも善導・法然のほんとうに言いたかったことを言いあてられた大事な一句であろうと思わざるをえないわけです。つまり、彼此三業不相捨離という、仏の三業と我の三業とがたんに相捨離しないということでは正行というものをおさえているのではなくて、むしろ善



導が至誠心積の全体を通して言いたかったことは、

日夜十二時、急に走め急に作して頭燃を灸うがごとくするもの、すべて「雑毒の善」と名づく。この雑毒の行を回して、かの仏の浄土に求生せんと欲するは、これ必ず不可なり。(聖典二二五頁)

という、あの言葉のなかに示されている心は、むしろ、仏を念ずることなしといえども、仏我を念じたもうという確信、そういうものがこめられているのが至誠心積なんだということを言いたかったんだらうと思いますね。それが親疎対であります。

## 六

その次に、遠近対が出てまいります。これは、いま言いましたように、二行得失のなかに、第二に「近遠対」というのが置かれます。

「親近」の「近」に対して「遠」を置くわけです。これは、言うまでもなく、「近」というのは「念に応じ現じて目の前に在す」という言葉からくるわけです。「衆生仏を見たてまつらんと願すれば」、つまり「願見仏」ですね。「衆生仏を見たてまつらんと願すれば、仏即ち念に応じ現じて目の前に在す。故に近縁と名づくるなり」と。こうあるものですが、それを法然上人が「先ず近とは、正助二行を修するは、阿弥陀仏に於いて甚だ隣近たり」(真聖全一・九三七頁)と。隣近であると。つまり、傍らという意味ですね。隣りですから、傍らという意味です。仏を見んと願すれば、阿弥陀仏においてはなほだ隣近であると。言うまでもなく、これは一つの見仏体験です。見仏体験が示されているのは、ご承知のように、『観経』では第七華座観です。韋提希夫人が空中に無量寿仏を見たとき、こういうふうに經典には示されておりますね。空中に無量寿仏を見たというのは、そんなものを目で見たらお化けですわ。

### ■ 願心に反映した

目で見たのではない。「念に応じ現じて目の前に在す」ですから、肉眼に応じたのではない、心に応じたのです。心眼です。心に映ったのです。願心に反映したのです。願心に映ったのです。目で見えるものだけが実在ではないんだ、むしろ目で見ることによって実在を見失っていることがある。

誰だったですかね、能登の頓成という人ですね。有名な異安心とされた能登の頓成です。立山へ登って、立山の御来光を皆が拝んどつたら、あの御来光に頓成はションベンかけたのです。僕は御来光見たことないけど、いまでも言うでしょう、御来光と共に仏さまが谷に映る

んだそうです。それは自分の影でしようがね、それを拝むんだそうです。僕は見たことないけど。で、能登の頓成はそれにションベンをかけたんだそうだ。それで異安心になった。それは眼で見たのでしよう。眼で見るということは、自分の外に仏を見るということでしよう。自分以外に仏を立てたら、それなら実体ですわ。救われるもののほかに、救うものを立てたら、それはみんな外道や。そんなのを実体化というんだ。救われるもののほかに、救うものはないんだ。救うもののほかに救われるものもないのです。だから、自分以外に自分を救うものを立てたとしたら、それは外道だ。そういう実体化を否定するのが仏法や。頓成はそれがいたかったのでしよう。

自分の人生のほかに自分を救うようなものを立てたとしたら、いわゆる実体化といわれる偶像や、それなら。だから、韋提希が空中に無量寿仏を見たというのは、韋提希自身を見たのです。韋提希自身の願心が立体化しただけの話です。だから、おもしろいね。空中というのがおもしろい。空中に無量寿仏を見たのです。空中に見たものなら妄想や。妄想だと知って見たのです。だから、空中の阿弥陀さんではないわね、『大無量寿経』の阿弥陀仏は。これを間違ったら、あかんわね。西本願寺の阿弥陀さんではないんだ、お東の阿弥陀さんは。形からして違うでしよう。泥中出生の阿弥陀仏でしよう、大谷派の阿弥陀さんは。つまり、それは実体化できないものです。だから、隣近という言い方がおもしろい。傍らにという。

真理というものは常に非真理の傍らにのみあるものや。非真理の隣りにあるものや。真理は真理の隣りにあるものじゃないんだ。非真理の傍らに反映するものだ。反映するとかたちであるものです。それを隣近といっているのです。金光教なんかは後神という言い方をします。リルケがそんなことをいっている。「神は後にいたもう」と。リルケの詩のなかにあるでしよう。僕は、後神といったら何のことかと思ったら、このごろ、あんまさんがいうのですね。マッサージ師が。後神って何やと言ったら、手で後ろを拝むんだ。人間は誰しも前で拝むけど、マッサージをする人に言わせると、後ろでこうなるんやて。そこまで身体をやわらかくしなければならぬそうです。僕なんか、とてもじゃないができません。ビックリした、僕は。僕の背中をマッサージをしとったおっさんが、「私らは後神拝んですから」いうので、「アラ、おっさん、金光教か」と聞いたら、「エーッ」というて、むこうがビックリしているのです。よう聞いてみたら、手を後ろで合掌できるそうです。それくらいにならなあかんそうです。わしは、あかんわ。まあそれは余談だけれども、後神ということをいうでしょう、金光教では。隣りというものは、傍らというものは、反映するとかたちでしか見えんものです。罪悪深重の自覚においてのみ見えるものや。そういう自覚としてあらわれるものです。

ご承知のように、親鸞は救いを否定したのです。三願転入のご文から言ったら、一番最初に「双樹林下の往生を離る」と書いてある。双

樹林下往生というのは何かと言ったら、双樹林下往生というのは比叡山へ上ったことでしよう。双樹林下往生を離れたというのは、比叡山を捨てたということでしょう。比叡山を捨てたということは、仏教の救いを否定したということです。「万行・諸善の仮門を出」ると書いてある。出たところから始まっているんだ。救いという呑気なことをいうとれるかというようなものです。そうじゃないかね。だいたい救いなんてエゴじゃないか。宗教的エゴイズムや。それをいかに克服するかということが、親鸞の課題なのです。宗教的エゴイズムというのは自己肯定でしょう。これでよし、と。誰かしらないけれども、そないっている人があるでしょう。「これがわしにちょうどいい」と。ああいうのを宗教的エゴイズムというんだ。二十願だ。

### ■ 救われざるものの発見

つまり、そこに腰かけちゃうんだ。信心は救いの発見じゃない、救われざるものの発見なんだ。バルトに近いね、親鸞の宗教というものは。救われざるものとして発見されたところに、救いがある。それをあらわすのが隣近という言い方でしょう。真理の隣りに住まうもの、「真理は非真理の隣りに住まうものである」と、これはハイデガーの言葉です。隣りという表現は何ともいえのですね。「阿弥陀仏に於いて甚だ隣近たり」と。

それを至誠心積に移したのです。そうすると、内容も隣近になる。隣りほど遠いものはないのです。だいたい、そうでございますよ。私でも七人兄弟がありますが、遠いところへ行つたやつほど、よく手紙をよこす。近いところほど、めったに來ないのです。そういう経験は皆さんあるでしょう。隣りほど遠いものはない。人間の気持ちというものは、そんなものですわ。

### ■ 遠いものほど近い

だから、西方十万億土というけれども、あそこで今現在説法という言葉があるわね。西方十万億土というのは遠いのかといったら、そうじゃないのでしょうか。遠いものほど近いんだ。仏法を聞くものにとつては、遠いものほど近いのです。逆説的な距離をもっているということです。そこに至誠心というものをおさえたのです。これくらいにしとこうか。

(一九八八年十月十三日)

## 第七十講

内疎外親 内遠外近 内迂外直 (真聖全二・四七八頁)

内疎外親 内遠外近 内迂外直 (聖典四五八頁)

### 一

内外対の十四番目にあたるのですかね、前回に「内疎外親」という対応について、まあ親疎対というのは、ご承知のように、『選択集』の二行章における正行選択の五番相對の第一番にあげられているものであります。その際に、親疎という範疇と親近ということについて法然上人は、親近の義は同じことであるけれども、善導大師の意に依れば、親と近は区別されているということとを述べられて、遠近対というのを改めて提起されております。遠い近いという概念をもち出されるわけであります。ですから、五番の相對の第一番目は親疎対、第二番目は遠近対になっております。善導大師の意に依ればというのは、善導大師のいわゆる三縁積というものです。

### ■ 三縁積

三縁積というのは、『観経』真身觀の仏というものがなぜ念仏の行者を撰取して、念仏の衆生にあらざるものは撰取しないのかというのかという、その理由をあげて、三つの縁によるということを示されているのが、いわゆる三縁積ですね。

この第一番目が親縁、二番目が近縁、三番目が増上縁です。この三つの理由によつて、念仏の衆生を撰取するか撰取しないか。善導大師はその点では明確に、阿弥陀仏というのはただ念仏の衆生を撰取して捨てたまわざるが故に、と。「唯撰念仏者」(真聖全二・五二頁)ということというわけですね。だから、念仏しない衆生は撰取しないと。

### ■ 法然は唯の一字に着眼

だから、あの場合の、唯念仏の衆生を撰取するという、「唯」という字がなかなか大事な言葉であります。この唯という一字に着眼したのが法然上人ですね。だから、法然上人の『選択集』の選択という、選ぶというのは「唯」というこの一字からきているわけです。唯念仏の衆

生を撰取すると。なんでもかんでも撰取するとはいわんのです。それが選択ということの意味でしょう。親鸞聖人でも『歎異抄』あたりで、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」（聖典六二七頁）といっておりますが、あの「ただ」というのは選択の「唯」からくるわけです。はるかに、善導大師の「唯撰念仏者」という言葉からきているわけです。

そういう、なにか「唯」という言葉のもっている唯一なるもの、なにかそういう限定やね。限定というか、決定というか、そういう精神が宗教というもののもっている純粋性をあらわすのでしょうか。たんなるヒューマニズムじゃない。だれでも救うてやるという、そんないいかげんなことはいくらもです。念仏の衆生を撰取するんだと。

では、なぜ念仏の衆生だけを撰取するのか。その理由をあげたのが、この三縁積です。三つの縁です。一つは親縁、一つは近縁、それから増上縁です。親縁が意味するのは、親しみという、まあ法然上人は親昵という言葉を使いますね。昵、なじみです。なじみというような言葉は、これもよくわからない言葉でございますが、善導大師は「彼此三業不相捨離」（真聖全一・五三頁）という言葉で、親の内容としてあらわされますね。「彼」というのは阿弥陀仏です。「此」というのは衆生です。阿弥陀仏と衆生の三業が相捨離せずと。衆生仏を念ずれば、仏我を念じたもうと。彼此三業不相捨離と。それから、近縁というのは、近いという意味は何かとこう言ったら、阿弥陀仏を見んと願ずれば、彼の仏を見んと願ずれば、念に应じて現在したもうと。念に应じると。「衆生願見仏、仏即応念現在目前」（同頁）です。これが近いという意味です。で、増上縁とは何だというと、「衆生称念すれば、即ち多劫の罪を除く。命終わらんと欲する時、仏聖衆と自ら来たりて迎接したまう。諸の邪業繫も、能く碍うる者なし」（同頁）。成仏するにいたるまで業繫を離れしめると。こういう言い方で三縁というものをあらわすのです。

これはまあ、この言葉だけ聞いておたつてよくわからないのです。簡単に言いますと、たとえば『観無量寿経』が説くのは、ご承知のように、観仏と念仏です。観仏三昧と念仏三昧です。これは『観経』の二宗といわれますね。観仏三昧も念仏三昧も、求めるところは見仏三昧です。仏を見るということにあります。仏を見いだすということにあるわけです。

で、そのときに、見仏三昧をあらわすのが華座観です。第七華座観ですね。韋提希夫人が空中に無量寿仏を見たとき、こういうわけです。見た途端に韋提希夫人は、仏なき後にいかにして仏を見ることができると、こういうわけです。

#### ■ 華座観の見仏三昧

#### ■ 釈尊が説いたのは像観と真身観

それに対して、釈尊が説いたのは、像観の仏と真身観の仏です。像観と真身観です。像観というのは形です。ですから、これは三十二相の仏です。少なくとも人間の形をとった仏です。人間の形をとっているということは、実体化されている。もつと端的に言えば、対象化されている。見る者とは別な仏です。仏を見る者にとって見える仏です。だから明らかに、見る者と見られる者、救う者と救われる者、救われる者にとって救う者としての仏です。こういうことでしょうか。救われる者にとって救う者としての仏です。そこには救う者と救われる者の区別が明確にあるわけです。だから三十二相です。像観という言葉自体が実体化された仏という意味をもつのでしょうか。

それに対して、真身観の仏というのは、八万四千の光明と八万四千の相好をもっておる。善導大師は、特に光明の多少、相好の多少に注目せよと、こう言っているのです。「三十二相八十随形好」の像観の仏に対して、八万四千の光明をもち、八万四千の相好をもっている仏と、こう言うわけです。八万四千の光明とか八万四千の相好というようなものは、考えられんということですよ。考えられん仏さまということですよ。つまり、簡単に言えば、イデアです。仏そのものの理念です。仏の理念といたらい。そういうものは対象化されるものではない、実体化されるものじゃない。しかし、実体化されんけれども、観想されるものです。イデアですから、考えることができる。だけど、この考えることができるということが大事なのでしよう、人間にとっては。三十二相の仏、像観としての仏は、これは簡単に言えば、お釈迦さまですわ。

しかし、真身観の仏というのは、一切衆生の心想中にイデアとして考えられている。まあご承知のように、親鸞聖人が「化身土巻」を展開しているのは、真身観の仏です。方便化身の仏というのは何やといたら、「真身観の仏これなり」（聖典三三六頁）と、こう言っているでしょう。もう一つの仏は法性法身の仏です。これは明らかに法性法身、つまり願だ。本願です。『大無量寿経』です。いろもかたちもましまさんとするのは、それです。で、善導大師が三縁釈を展開しているのは、真身観の仏のところで展開しているわけです。

## 二

だから、この親縁というようなものは、「彼此三業不相捨離」。我仏を念ずれば、仏我を念じたもうと。念ずる仏と念じられる仏が、イデアの内においては一体化しておる。別ものじゃないということをおいておきましょう。念じるものと念じられるものが別ものでないと。救う者と救われる者が別のものでない。救われる者の他に救う者を立てたら、それはすべて実体化されたものになる。だから、念ずる心と念じら

れる仏は別でない、こういうことです。相捨離せずということを用いてでしょう。一体化することです。

近縁は、彼の仏を見たてまつらんと願すれば、念に依じて目前に現じたもうと。この近縁の場合は、とくに「願見」という言葉を使っています。これはおそらく、『浄土論』からきた言葉だろうと思う。「願見弥陀仏」という『浄土論』の言葉がありますね、回向文のところに「願見」という言葉です。知見でもない、願見という言葉です。なにか、願という言葉がなかなか面倒なのですけれども、とくにあそこで善導大師は「願見仏」と。彼の仏を願見すると、こう言っているのです。これは、願というものをいつているのですが、少なくとも願という言葉がもっている……。まあ安田先生あたりは願という言葉に随分苦闘してくださったわけですが、こういう概念はヨーロッパの概念にはないわけです。安田先生は、願と欲というものは切り離せるものでないのだというようになことをやかましくおっしゃってられましたけれども、願の存在論的な意味というものは、心理的な意味では欲といったらいいでしょう。『大乘起信論』あたりでは、清浄意欲という言葉であらわされています。

心理的な意味で言えば、清浄意欲ともいえるのでしようけど、存在論的な意味で言えば、願のもつておる存在論的な構造というのは、人間があつて何かを願うというのではない、意欲するということではない。むしろ、意欲しておるものでなくて、意欲せしめているようなものです。浄土を願わん人はみな、とこういうけれども、浄土を願うておるものをして、浄土を願わしめておるものです。むしろ、浄土を願うものとして人間を成り立たしめているようなものです。だから、願という言葉は、存在論的な意味では、明らかに人間の主体性をいつているわけです。それは、我というようなものが、自己というようなものが浄土を願うておるものでなしに、その自己を成り立たしめておる主体性です。主体。自己をして自己たらしめておる主体、「真主体」といつてもいいのでしよう。だから、自己があつて主体があるのでない、主体がないところに自己というものは成り立たたのでしよう。我というものを成り立たしめておるような主体性、それを願うておるものでしよう。存在論的に言えばですよ。

### ■ 「願見仏」は願に依じて現前する

ですから、「願見仏」と。彼の仏を見んと願する、その願の上に応ずるのです。「応念現在目前」（真聖全一・五三二頁）と言つてありますから。応念現前、この念は願です。願に応じて、その願の上に、願に応じて現前するのです。願に応じて現前するということですが、願が願の形をとつたということ。願が願の形をとつた。願心に応じて、その願心が形をとつたのです。だから近縁というんだ。それは、もつとも近いとこう言うのだけれども、人間以上に近いのです。自分以上に自分に近いものです。そういうことで、真身観の仏というものを、唯念仏の衆

生を見そなわして撰取すると。撰取するのは、念仏の衆生のみを撰取するといわれるのは、少なくとも親縁とか近縁とか増上縁とかと……、まあ増上縁は直接、存在論的な意味でない。むしろ行の概念ですから、別にしておいても、親縁とか近縁というもので、ただ念仏の衆生を見そなわすというのは、少なくとも念仏の衆生のものだけを救うという。つまり、そこで言っている善導大師の念仏というものが自覚的なものだということであらわすものであるといえます。

#### ■ 内遠外近

で、それを法然上人は選択という、称名正行というものの選択をあらわす五番の相對として取り上げるわけです。で、法然上人のいう親疎對の場合はそう思わんですが、今この至誠心積でいわれる「内遠外近」という取り上げ方は、法然上人のいわれる行についての正行選択、正行というものの選擇の五番の相對という意味とは違って、むしろ至誠心積ですから、至誠心というものをあらわすための親疎内外對であり、遠近内外對であるということですから、どうもこのへんから、法然上人の正行の範疇概念としての親疎對とか近遠對でなくて、親鸞聖人がみておられた親疎とか近遠という範疇概念のとらえ方というのは、随分動いているような気がして仕方ないのですわ。

#### ■ 近づけば遠くなるのが自覚の構造

こうなりますと、いささか私の力ではもう一つ明確に言いまはさずにはできないのであります。で、きんのだけれども、「内遠外近」という形で至誠心というものが示されておるといえるのは、たんに遠とか近とかというのが具体的な距離、仏と衆生との距離の感覚でなくて、至誠心の感覚です。だから、必ずしも距離的に近いということが近さをあらわすわけでない。むしろ、内に遠くして外に近いというこういう構造ですね。一番端的に例えられる言葉としては、「灯台もとくらし」という言葉がありますね。近づけば近づくほど見えなくなる。近づけば近づくほど遠くなる。それが自覚の構造でしょう。至誠心の構造です。仏に近づくということ、内面的にも近づくわけではない。むしろ内面的には、求めれば求めるほど遠くなる。そういうことも、修道の上で申しますれば、私は安田先生のもので読めば読むほど、安田先生に近づくというのでない。安田先生のもっておられたものの深さなり遠さなりみたいなのが段々見えてくるのでありまして、読めばわかるというのでない、読めば読むほどわからないようになる。そういうものを親鸞は至誠心という言葉の内容としてあらわそうとしたのでないか。それが人間の自覚の構造というものの意味だろうと思います。

だから、西方十万億土ということは、遠さを守ることがあるのです。西方十万億土の遠さがわかれば、もつとも仏に近いものです。むしろわれわれは、西方十万億土といったら、一歩足出したら浄土がそこにあるように思っている。そうでない。むしろ、西方十万億土とい



うことにおいて、西方十萬億土の浄土を現実としておるようなものです。念仏者にとつては、浄土こそわれわれの現実です。しかし、浄土そのものは西方十萬億土、もつとも遠いものです。そういうあり方を至誠心というわけでしょう。なにか浄土を現実のものにしてしまったものが弥勒でしょう。理想主義だ。僕はとくにこの頃そういう懸念をいだいて仕方がないのですけれどね。皆さんはどうかわからないけれども、浄土を理想の対象にしてしまう。浄土を現実化しようとする。それは少なくとも至誠心とはいえんです。宗教的良心とはいえませんが。浄土は永遠に現実とはならないものです。人間の現実とならないという形で生きれるものです。それを示しているのだろうと思うのです。ちょっと休ませてください。

### 三

#### ■ 内迂外直、迂回と直往

その次の内外対に移ります。「内迂外直」、「迂」は迂回の迂です。迂回の教、迂回の善という問題でありますね。それから、「直」は直往ということですが。これはとくに宗祖は、迂回の問題は「信巻」に横超と堅超という問題を取り上げて、とくにこれは真宗の教相判釈の問題でありますね。聖典二四三頁に菩提心の問題が取り上げられます。これは僕はよくわからないのですが、菩提心というようものは、まことによくわからない。

#### ■ 超えると出る

二四三頁のご自釈は「横超断四流」という、横超・堅超の問題、つまり超越の問題です。超越の問題と超出の問題です。超えるという課題と、出るという課題です。人間を超えるということと、人間を出るということですね。これは、宗教というものがたんに人間を超えるというだけでなしに、人間を出るという問題をあらためて……、まあ簡単に言えば、超越という問題に二つあるということです。一つは超えるのであり、一つは出るんだと。これは宗祖は『愚禿鈔』の上巻の方に、上巻はこれは教相判釈といわれておりますが、僕は教相判釈とはとつてはいないと言ったのですが、頓漸の二教の判釈がありますね。四二三頁に、「大乘教について、二教あり。一には頓教、二には漸教なり」と言っているのですが、頓漸の問題です。頓教は超えるのです。漸教は出るのです。出るということは、内から外へ出るのでしょうか。つまり、実存の問題です。宗教的超越でなくて、宗教的実存の問題です。エクジステンスというのは、出るといふ意味です。一步外へ出ると、自分を出ると。自分を出ることの教えです。実存的自己の確立の問題です。そうしますと、超えるということよりも出るといふことの方が大事になっ

てくるのです。現代において求められているのは、横超の問題よりも、横出の問題でしょう。宗教的救済ということよりも、宗教的問題です。宗教的課題を背負うた人間というのは何かということです。

### ■ 迂回の教

迂回の教という、二四三頁に親鸞は横超ということを堅超に対して言っておられます。「横超」の「超」は、「迂に對し回に對するの言ことばなり」と。そうすると、迂回ということが、迂回の教というのは権大乘といわれます。法相宗です。歴劫迂回の修行であると。これは親鸞聖人は教相判釈の中に示しておられます。歴劫迂回の教であると。つまり、これは結論がないということでしょう。迂回の迂というのは、回り道という意味です。だから、真宗の言葉であらわせば、迂回というのは品位階次ほんいかいじ、段階的ということですから、直往は即得（即得往生）。迂回の教という場合は、権大乘。迂回の善という場合は化土、化土往生です。『觀經』です。

また「横出」あり、すなわち三輩・九品、定散の教、化土・懈慢、迂回の善なり。（聖典二四三頁）

とあります。迂回という言い方は、ですから「迂回の善」、『觀經』の「三輩・九品、定散の教、化土・懈慢、迂回の善」であると、こう言っています。品位階次という場合は、漸という意味です。「漸次成就」（『論註』）。もともと迂回とか直往とかという言葉が菩薩道の上で示される場合は、機の問題として取り上げられているのです。だから、菩薩に二種があつて、回心の菩薩と直往の菩薩と。菩薩の機に二種ありと。一つは回心の菩薩であり、一つは直往の菩薩だと、こう言われます。だから、迂とか直という内外の對において示されておるのは、少なくとも回心の問題なのです。回心の菩薩です。親鸞は、回心は生涯にただひとたびあるべしと、こう言っているでしょう。つまり、回心があるということは、少なくとも段階的だということなのです。

### ■ 法は一つ、機は三つ

こないだ僕は、『真宗』を読みましたら、宗務総長が訓覇さんの発言を取り上げて、真宗は段階論でないというようなことを言っているのです。親鸞の回心を否定しているような話です。法に立てば、法は一つや。しかし、回心というのは段階をあらわしているのでしょうか。自覚というものはいっぺんにできるものじゃない。だから、三願・三往生ということをいうのでしょうか、親鸞はわざわざ。親鸞がいつておる、回心はただひとたびあるべしというのは、二十願の機をおさえているから、そういうのです。ただひとたびなのです。これが大事なのです。しかし、機は三つある。法は一つです。これが大事なのです。しかし、一つの法を一つの法として真に自覚しうるのは、真に自覚するために三つの門をくぐらねばならない、そうでしょう。段階論がいかんというのは、真宗を否定しているのと一緒やで、あれは。僕一人意気まい

とったって仕方がないけど、いっぺんどこかで言わにやいかんと思ってるのです。あんなこと堂々と『真宗』に書くということは、無茶苦茶やがな。いったい、宗務総長は真宗の宗務総長かと言いたくなる。こういうことになる、僕は元気が出てくる。

#### ■ 漸次成就

だから、曇鸞も「漸次成就」といつているでしょう。漸次成就というのは、自覚の意味をあらわしているのでしょうか。漸次成就しないような信仰というようなものは、自覚の宗教と違うということです。だから、ご消息に出ているでしょう。この頃、あんまりご消息読まんから、仮名聖教を読まんから、よくわからないのやけど、ご消息の広本の方に、聖典五六八頁にあの有名な、「詮じそうろうところは、御身にかぎらず、念仏もうさんひとびと、わが御身の料は、おぼしめさずとも、朝家の御ため国民のために、念仏をもうしあわせたまいそうらわば、めでとうそうろうべし」と、その次に「往生を不定におぼしめさんひとは、まずわが身の往生をおぼしめして、御念仏そうろうべし」と、こう言っているでしょう。わが身の往生の不定のまま、朝家の御ため国民のために念仏せよとは言うとらん。段階的でしょう、これだつて。法に段階はないですよ。けども、機に段階があるということが大事なんだ。それは回心ということなんだ。回心という言葉の中身は二十願にあるのです。それは、人間は回心したらわかるというのではない、回心したら元へ戻るんだ。元へ戻るのを回心ということです。

#### ■ 二十願の自覚が十八願の内容

だから、十八願というものがあるわけじゃない。二十願の自覚があるだけです。回心の体験というのはそういうことです。二十願の自覚が十八願の内容でしょう。言いかえれば、二十願は十八願の形なのです。まあ『真宗』を見てビックリしたのです。とんでもない、あの文章と、いうものは誰が書いたのかしらないけれども、始めから終わりまで問題だらけです。あれを読んで真宗の坊さんが何とも思わんのやつたら、もうあかん、真宗は。と、僕は思う。ようけ問題がありますよ、あれは。あなた方は読まんさかいケロンとしているけれども、読まん方がよかつたのかもわからないね。『真宗』なんか読まん方がいいのかもわからない。僕は自分が書きよるさかい、やむをえず読んども、書くのもやめようかな。

#### 四

だから、ここで「内迂外直」という言葉があらわそうとしておるのは、迂回の教をあらわそうとしているのではない。まあ迂回の迂という

のは、ウロウロというときにこの迂という字を書くのですわ。ウロウロですわ。自分がウロウロしていることを忘れるなどということですが、端的に言えば。しかし、いわゆる迂回の教といわれるものではない。教えについて言っているわけではない。この場合は、至誠心について言っているのです。ある意味では、至誠心における直往ということとは、至誠心の心の形ではない。たとえば、皆さんご存知の、聖道の慈悲・浄土の慈悲にかわりめありという、『歎異抄』の言葉がありますね。「慈悲に聖道・浄土のかわりめあり。聖道の慈悲というは、ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむなり」（聖典六二八頁）と。そして、「浄土の慈悲というは、念仏して、いそぎ仏になりて」（同頁）という言い方をしているでしょう。いそぎ仏になると。えらい問題なのですよ、これは。聖道の慈悲というのは、迂回の教に立つ慈悲です。しかし、いそぎ仏になるという言葉は何を言っているかという、願作仏心です。仏たらんと願う心です。仏たらんと願う心、それを「いそぎ仏になりて」と、こう言っているのです。

### ■ 横堅二超の菩提心

願作仏心というのは度衆生心と。これはご承知のように、願作仏心と度衆生心の問題、自利利他の問題です。自利利他の問題なのですわ。横堅二超の菩提心、菩提心に横の菩提心と堅の菩提心と二つ区別するのですわ、親鸞は。菩提心というのは宗教心でしょう。宗教心に横の宗教心と堅の宗教心があると。おもしろいね、この分け方が。菩提心そのものを二つに分けたのです。宗教心そのものに二つあると。一つは堅、一つは横。菩提心の内容は何かと言ったら、横であろうと堅であろうと願作仏心と度衆生心です。自利利他ということでしょう。自利のない菩提心というヒューマニズムです。「ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむなり」です。自分を忘れているということですが。横の菩提心というのが無上菩提心ともいわれるのです。たんなる菩提心じゃない、無上菩提心です。だから曇鸞は、行に三輩の優劣ありといえども、無上菩提心をおこさざるはなし（聖典三三七頁 趣意）と、こう言っているでしょう。無上菩提心に着眼したのは曇鸞だし、一向専念無量寿仏という行に着眼したのは道綽禅師です。これは皆さんご承知の通りです。親鸞はあんまり行を大事にせんと、無上菩提心の方を大事にしたのでしょうか。菩提心の内容は願作仏心と度衆生心ですけれども、行になりますと願作仏心と度衆生心の一つにすることはなかなかできないでしょう。自利利他というけれども、口でいって簡単じゃないわね、やってみたら。自分が得すれば、他人は損するのです。他人を犠牲にせなから自分は得しない。仏であろうとすれば、人を救うものだけが仏なんだ。人を救えもしないものが仏になるわけにはいかん。しかし、仏でなければ人は救えん。人を救わにや仏になれん。自己矛盾でしょう、願作仏心と度衆生心というのは。だから、それをすえとおらんと。「ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもうがごとくたすけとぐること、きわめてありがたし」と。つまり、すえとおらん

ということを用いるのは、そういうことなのです。仏になろうと思うたら人を救わんならんし、人を救わんものが仏であるわけにはいかん。この問題です。自利利他ということの自己矛盾です。これは、よつぽど気をつけとかんといかん。

### ■ 自由・平等

今日でも、自由・平等ということを平気でいっているわ。自由と平等が同時に成り立つかね。自由になるということは平等でないということとです。平等であろうとすれば自由にならないのです。我慢せんならん。そうすると、自由と平等というものをどこで成り立たしめるか。『大無量寿経』の基本的な課題でしょう、これは。『大無量寿経』では自由とはいわん、自在ということです。世自在と。自在の上に平等覚が成り立ったのです。『大無量寿経』で、なんで法蔵が世自在王仏を師仏としたのかということの意味でしょう。世自在王仏の弟子として法蔵は平等覚を実現したのです。自在と自由というのは同じ概念みたいに見えるけれども、内容は違うでしょう。しかしそれが『大無量寿経』の大きな意味であることは確かでしょう。自在にして平等と。だから、本願のことを平等覚ということです。本願は阿弥陀仏のさとります。

### ■ 願作仏心は横の大菩提心

で、少なくとも、あそこで願作仏心といっている。願作仏心を親鸞は、二三七頁、ご自釈のところ、願作仏心は、すなわちこれ横の大菩提心なり」といっているでしょう。「願力回向の信樂、これを願作仏心」と曰う。願作仏心は、すなわちこれ横の大菩提心なり」と。横の大菩提心と。「願力回向の信樂、これを願作仏心」と曰う」、つまり、いそぎ仏たらんとすることです。これがおもしろいでしょう。それで、願作仏心は度衆生心だと言います。どうもようわからない。願作仏心が横の大菩提心やと言っていることが大事なのです。仏の菩提心やということでしょう、それは。

### ■ 人を救うことなく人と共に生きる

仏の菩提心とは何かと言ったら、人を救うということじゃない、人と共に生きるということです。救うことじゃない、共に生きることです。共に流転することです。それを横の菩提心というんだ。無茶苦茶や、恐ろしい話です。ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむのではないんだ。仏になるんだ。仏になるということは、一緒に流されるということです。流されるということよりも、一緒に流れるということです。それを願作仏心ということです。だから、願作仏心は度衆生心なのです。それこそが、すえとおりたる大慈悲心だと、こう言っているのです。

そうすると、「内迂外直」というけれども、迂回の善ということがいかに大事なものとかがわかるでしょう。迂回の善が説かれたのは『観経』です。『観経』の浄土は、凡夫往生の上から言えば、迂回の教だ。しかし、如来からみれば結論じゃないかね。共に、如来が凡

夫となつて凡夫に自覚をすすめるのは『觀經』しかない。むしろそこに、親鸞のいう如来の至誠心というようものが「内迂外直」として説かれるゆえんだらうと思ふのであります。まだちよつと時間があるけれども、しんどうなつた。この次は「内違外随」と「内逆外順」です。違逆と随順の問題です。そこまでいこうかと思つたけど、やめた。しんどうなつた。ご苦労さんでした。

(一九八八年十一月)

## 第七十一講

内迂外直 内違外隨 (真聖全二・四七八頁)

内迂外直 内違外隨 内逆外順 (聖典四五八頁)

## 一

昨年十二月と今年の一月と二度ほど抜けますと、どこまで話していたのか忘れてしまいました。どうやら十五番目の内外対までお話ししたようであり。したがって今回は第十六番目の「内違外隨」、十七番目の「内逆外順」へ入るわけですが、十三番目の「内疎外親」、十四番目の「内遠外近」は、お話しした際に申し上げましたように、『選択集』の二行章に法然上人の私積ですね。二行章そのものは善導大師のいわゆる就行立信積を解釈されたものでありますが、そのご私積のなかに就行立信積の言葉を五番の相對としてあげられているなかの……。まあとくに法然上人の場合は、親疎対とか近遠対とか有間無間対とか、回向不回向対、純雜対というふうには、善導大師の言葉をそれぞれ相對化することによって真実の行とはいったい何かということ明らかにされるわけですが、その五番の相對の親疎対、あるいは近遠対というものが今ここで至誠心積に用いられているわけであり。

これは、親鸞聖人自身が念仏・諸善との比較対論ですね。四十八対ですか、一九九頁の「教について、念仏・諸善、比較対論するに」という言葉が始まって、「絶対不二の教」をあらわすための對を示されておりますなかに、「親疎対」「近遠対」というのが出ております。これは法然上人は行についての五番の相對であります。『行巻』では教えについての念仏・諸善の對比として示されている範疇であります。今『愚禿鈔』は、至誠心というものをあらわすのに親疎とか近遠とか……。これはまあ法然上人の二行章を前提にして示されているものであります。その「内疎外親」「内遠外近」という場合と、次の「内迂外直」、まあこれは従来、『愚禿鈔』を解釈する場合には「内迂外直」というのは、五番の相對をそのままうけたものとして考えられてきました。言葉としては「回向不回向対」が「内迂外直」の範疇概念の根拠であると理解されてまいりました。あなたがちにそれが間違いだとはいえないかも知れませんが、しかし「内迂外直」という言い方は、先ほどの「行巻」における念仏・諸善との比較対論のなかにも、こういう言葉は出てきておりません。今申しましたような伝統的な解釈から言いま

すと、回向と不回向が迂と直に配当された理解によるわけです。しかしこの回向・不回向という場合には、あくまで行についての相対でありまして、今ここで至誠心積の内対として回向・不回向として見るとするのは少し無理があるのでないかと思えます。

#### ■ 違逆と随順の前提に内迂外直

それはその次に出てくる「内違外随」と「内逆外順」、これは言うまでもなく違逆と随順という範疇概念でございますから、そういうものが出てくる前提として「内迂外直」ということがおさえられている。これはやはり、これも前回に少しふれているようにでございますが、迂という言葉がもっている、迂回ですね、まわり道という意味です。迂回の教・迂回の善という言葉が「信巻」の横超積にございますね。「横超断四流」という、あの横超積に、

「超」は迂に対し回に対するの言なり。(聖典二四三頁)

とあります。つまり、超越の問題です。至誠心というものもっている超越的性格を迂と直という、「内迂外直」という言葉であらわそうとされておるわけです。その場合に、迂回という言葉があらわすのは超越でなくて、超出という概念にあたります。ですから、堅出とか横出とかという、超えるということと出るということに厳密な区別の仕方があります。ですから、「超」は迂に対し回に対するの言「である」と。

「堅超」は、大乘真実の教なり。「堅出」は大乘権方便の教、二乗・三乗迂回の教なり。(聖典二四三頁)

と。そして、

「横超」は、すなわち願成就一実円満の真教、真宗これなり。(同頁)

と。そして横出の場合も、

すなわち三輩・九品、定散の教、化土・懈怠、迂回の善なり。(同頁)

であると。ですから、堅超も横超も共に真実であるということには間違いないけれども、真実にも「大乘真実の教」と「願成就一実円満の真教」と区別して示されます。同じ真実といっても、本願の真実と、いわゆる大乘真実は違うんだということです。

こんなことは、どういったらいいのでしょうか。同じ真実にも、真実にも二つあるといったら妙な話ですけども、内容はかわらないのでしようけれども、形式が違うということですね。同じ真実といっても、形式の違いでしょうね。ですから、大乘真実の教という場合と本願真実の教という場合とは、これはちよつと一緒くたにするわけにはいかんです。聖道門の真実と本願の真実との区別です。そこまで厳密に検討したのが、横超・堅超、これは親鸞聖人の教相判釈の基本にあるものでありますから。二相四重の教判といわれますが、それはまず同じ真



実といつても、真実の違いをいつているんだということを心得ておかないのですね。

### ■ 生死を出る道でなく超える道

そういうことをなんで問題にするのかということでしょうけれども、簡単に言いますと、それがこの「横超断四流」という言葉の意味なのです。横に四流を超断するという言い方ですね。「四流」というのは四暴流のことですし、あるいは生老病死だといっています。その生死を超えるという、まあここらへんは僕はもう一つわからないのやけれども、『恵信尼消息』などに親鸞聖人が「生死出ずべきみち」を求めて吉水にかよったということを書いてあるのですね。生死出ずる道です。超えるとは言っていない。あれは間違いじゃないですかね。生死を出る道じゃない、生死を超える道でしょう。これは、「正信偈」のなかには曇鸞章に、「証知生死即涅槃」という言葉が出てきますね。生死即涅槃と。生死が涅槃だということでしょう。流転が涅槃だということ。生死が生死をやめて涅槃であるというのではない。生死しながら涅槃だと。生死そのままが涅槃だというのが「証知生死即涅槃」でしょう。生死をやめて涅槃があるわけではない。生死をやめて涅槃があるとすれば、それは妄想です。生死において、生死のままに涅槃を証知すると。ああいう言葉ですね。「証知」というような言葉は、こういうのは親鸞聖人はおそらく自分で造られた言葉だろうと思えますが、曇鸞大師はいつも「応知」でしょう。まさ（応）に知るべしと。善導大師のところへいきますと、「信知」と。ところが「証知」という言葉ですね、親鸞が証という言葉をもって言おうとしたことですね、生死即涅槃なりと証知すると。

### ■ 横超とは生死がそのままに涅槃の意味をあらわす

で、これが、生死をやめて涅槃であるのでなしに、生死がそのままに涅槃という意味をあらわすのが横超という概念です。生死をやめて涅槃というのならば堅超です。生死をやめるのでもない、生死を出るのでもない、生死のままに涅槃であると証知せよと。それが大乘真実の教と本願真実の教えとの違いというふうに考えたらいいのでしょうかね。

## 二

ですから、今ここで「内迂外直」というような対比は内外対ですけれども、内外対というのはこれは先の「内疎外親」とか「内遠外近」という範疇とはちょっと場所が違っているような、取り上げ方が違う。ここで、どうも法然上人の選択というような、行の選択というところ

考えられているものとは、ちよつと場所が違うような気がいたします。やっぱり明らかに今申しましたように、ここに「内迂外直」というような内外の範疇を取り上げられてきたのは、横超の問題ですね。至誠心というようなものをもっておる横超という性格ですね。ふつうわれわれが流転という場合には、たんに流転せしめられているのであって、何かに流されているということがあるのでしようよ。流されているというようなことを申しますと、一般に私たちが生死生死といっていますけれども、生死ということは仏教学の基本的な概念なのです。ふつう生死という場合には、生死という言葉の中身が、生死のとらえ方によって生死そのものの性格があるわけですね。われわれが生死というとらえ方をする場合と菩薩が生死をとらえる場合と違うわけです。菩薩の生死と凡夫の生死と、あるいは二乗の生死と仏の生死と、生死にもいろいろあるわけです。

だから、生死といっても、生死という意識ですから、死ぬということがあるのでない。死ぬという意識があるのです。死ぬという意識があるということとは、同時に、生きるといつたって、それは生きるという意識の問題なのです。だから、生きる意識もなく死ぬ意識もないところには、生死という意識は成り立たんです。われわれが死ぬことは怖いといっているのは、死ぬことを意識するから怖いのです。考えるのです。考えるから怖いのでしよう。

### ■ 分段生死、変易生死

ですから、ふつう仏教では生死といいますが、大きく分けたら分段生死と変易生死といわれますね。これも大雑把な分け方ですが、それは直接的には分段生死というのは、生きるといういのちの領域と死ぬという領域が違うということです。それに対して変易生死というのは、生死の意味が変わることです。まあその変易生死をいろいろ細かく分けて、変易生死という場合は因縁生死といわれるのですが、ふつう仏教では生死のとらえ方を七種類に分けるのです。一つは、今いきました分段生死です。生きるということと死ぬということの内容がまったく違う。生と死の意味するところをまったく違うものとして生死を意識する、生死を考える、こんなのを分段生死といいます。生きたものが死ぬのです。生きている世界と死んでいる世界というものをまったく別なものとして考える。だから、この世は苦労したけれども、あの世では楽せんならんとか、この世は娑婆であの世は極楽やというように生と死を分段して考える。生と死というものをまったく別な世界として考えるような生死の考え方です。

### ■ 流来生死

それから、流来生死です。流来生死という場合には、これは流れ来るといふ意味ですから、生と死との間に何の境界ももたないものです。

生も死も同じものだ。生と死に独自の意味をみないわけですね。「食うて、寝て、起きて、働いて、はてその後は死ぬるばかりなり」と昔から言うでしょう。死んでも食わんならんしね。だから極楽には百味の飲食わんじきといまして、百味の飲食があるのです。酒は地獄にしかないし、どうもわしが一番困るのは、浄土にも地獄にもうどん屋とタバコ屋がないのです(笑)。だから、行きとうもないのです。もし、わしが行つたら、もうしやあないで、自分がうどん屋とタバコ屋を開店するしかしやあないわ(笑)。だから、まあ開店祝いに来てください(笑)。そういう生と死に何の区別ももたないような生死の考え方を流来生死というのです。

### ■ 反出生死

それから、反出生死です。これは反出ですから、これが生死を出るという意味です。生死に反して生死を出るといいう方です。そういう心をおこしたという場合に、生死というものを考える。つまり、生死の世界を出ていかにやらんものだと見るわけですね。そういう生死の考え方です。これがいわゆる二乗のとらえる生死です。

### ■ 方便生死

それから、これも二乗ですけれども、その反出生死によって考えられる生死が方便生死です。これは生死することの意味を考えるのです。何のために生死するのかと。生死自体がひとつの方便という意味をもつのです。生死することによって、生死の背景にあるもの、生死の意味を見ようとするのは、これも二乗のとらえる生死です。これは間違うたらあかんです。同朋会運動のスローガンに「生まれた意義と生きるよるこびをみつけよう」とあるけど、「生まれた意義」ということを考えるのは二乗なのです。だから、この頃はえらいみな考えているわ。根っから答えは出てこん。生まれた意義を考える、それなら後のまつりや。みんなそうでしょう。生死の背景に何かあると考えているでしょう。生死をひとつの方便として考える。これが二乗の生死です。

### ■ 因縁生死

それから今言いました因縁生死です。これは初地以上の菩薩についての生死です。生死を因縁としておさえる。方便でないのです。因縁としておさえる、つまり、縁起としておさえるのです。これが、いわゆる初歡喜地の菩薩です。生死を因縁としておさえるというときに、はじめて生死は現実性をもつてくるのです。生きるということは、生きている現実の外に意味があるのと違うのです。生きている現実がもつていう意味です。何でわしはここに生まれたのか。何でこんな家に生まれたのか。そのように現実性をもつてくる、現実性をもつてくるのです。因縁という言葉は実存という言葉といいかえてもいいくらいだ。生死がそのまま、だから、この場合の因縁生死という場合は、生と死は別の

ものと違うのです。生と死とを区別して考えていない。生は同時に死なんだ。生きつつあるということは死につつあることです。あなた方は若いからわからないかもしれないけれども、むしろは一晩寝たら、ああ一日のちが縮まったと思うんだ。だから、夜寝るのがおしいのです。もったいない。時間がなくなる、時間がなくなると思っているのです。だから、これがいわゆる菩薩の生死です。菩薩の生死という場合に、菩薩が生死を考える場合の言い方、そういう生死を因縁生死というのです。

### ■ 有後生死

それから、有後生死です。有後生死というのは、読んで字のごとく、後が有ると書いてある。死にきれんということです。これが第十地の菩薩の生死なのです。有後生死、あるいは有有生死ともいいます。僕は有後生死の言葉の方がわかりよいと思うから、いつも有後生死といっているのですが、伝統的には有有生死といえます。これを変易生死というのです。分段生死に対して変易生死という。一番端的にいうたら、この有後生死のことを変易生死というのです。後が有るということは、死ぬわけにいかんいのちやということ。死ぬわけにいかんいのちです。死ぬわけにいかんいのちを見いだしたんだ。十地の菩薩を端的に言ったら弥勒です。金剛喻定ともいいますね。真仏弟子釈には、「龍華三会の暁、当に無上覚位を極むべし」（聖典二五〇頁）と書いてありますね。無上覚をさとする。変易ですから、生死が変わるのです。生死がひっくり返る。生死がひっくり返るということは、死んで生きるということです。死して生きる。まあ宗教の基本的な精神をあらわす言葉じゃないですか。死して生きる、と。

### ■ 無後生死

それから、等覚の菩薩の生死でありますところの無後生死。無後生死というのは、「さらに後有なし」と。「苦行すで行じ所作すでになす、さらに後有なし」と。お釈迦さまの最後のお言葉としていわれました「さらに後有なし」という、ああいう言葉に示されるのが無後生死ということです。ふつう仏教で生死というと、これだけあるのです。同じ生死生死といっても、生死をこれほどまでにいろいろ検討することとは、あんまり聞いたことがないでしょう。

## 三

まあ話が横へいってしまいましたけれども、問題は横出です。つまり、生死を出ずるといようなことを考えるのは、反出生死なのでござ

いますわ。だから恵信尼が、親鸞聖人が生死出ずる道を求めたといわれたのですが、それは親鸞聖人はちよつと安うみられたのです。だいたい、なんでも嫁さんというのはそうでございます（笑）。だからやむをえんのでしようけれど、ほんとうは生死を超える。「証知生死即涅槃」というのは、仏教の基本的なさとりをあらわす言葉ですね。生死のままが涅槃であると。これが横超ということをおうとしている言葉の中身なのです。横ざまに超えるということは、超えないままに超えるということでしょう。それが自然法爾ということですよ。

### ■ 随順は生死が涅槃に矛盾しない

で、それはその次に出てきます「内違外随」「内逆外順」という言葉、つまり違逆・随順でしょう。違逆は矛盾です。随順は矛盾せんことです。生死が涅槃に矛盾しないということです。

ですから横超釈の証文として引かれる『大経』と『大阿弥陀経』、その『大経』の成就文に、

また言わく、必ず超絶して去つることを得て、安養国に往生して、横に五悪趣を截り、悪趣自然に閉じん。道に昇るに窮極なし。往き易くして人なし。その国逆違せず。自然の牽くところなり。（聖典二四三頁）

とあります。そこに、「其国不逆違」ということと「自然之所牽」とあります。これは、『大経』の下巻の善悪段というのがございます。欣浄厭穢をあらわす一段であります。ふつうこれを善悪段といっております。「仏告弥勒菩薩 諸天人等。無量寿国 声聞菩薩」（聖典五七頁）と、こんなのはこの頃の昭和法要式の三部経では全然出てきません。わしらは子どものときから下巻を一生懸命に覚えさせられましたから、読誦ということはやっぱりせにやいかのですよ。

### ■ 読誦がもっている意味

読誦というものがもっている意味は、たとえば法然上人の就行立信積などにも、一番最初に出てくるのは読誦正行ですよ。その次は観察正行です。観察は観察思想正行、考えることですね。そこではじめて礼拝正行、拝むということが出てくるのです。それから称名が出てきて、最後は供養でしょう。一番最初にやっぱり読誦ということをやっているのです。誦は、そらんずることです。そらんずるといことは何かと言ったら、リズムです。どんな言葉でも、僕はもう住職をやめたので宗門の悪口は言えんのやけれども、言うてみたって役に立たんさかいに言うたって誰も聞かんのが説教いうことですから、逆に言うたら何でも言えるということですよ。だから何でも言うけれども、本願寺から出てくる書物のなかに言葉にリズムをもっている書物があんまりないでしょう。ほんま、気をつけて見てください。言葉というのは、読みよい言葉と、読みにくい言葉がある。読みよい言葉というのは、必ずリズムをもっているのです。なんや、一つ読んだらゴツンとあたり、二つ読ん

だらゴツンとあたり、読んでしもうた頃には頭の中がクラクラする。そうやない、ほんとうにいい文章は、常にリズムをもっている。お経がそうです。だから、「正信偈」でも、子どもの時分におぼえたやつは忘れんでしょう。それは何で忘れんかと言ったら、リズムが知っているのです。リズムで知っているのです。リズムがないようになったら、あかんのです。

だから、文章の美しいということは、僕はこの頃ようやくそういうことを感じました。すばらしい思想家というのは、やっぱり言葉がすばらしいわね。文章がへたやということは、やっぱり思想もへたです。まず、やっぱり僕は本願寺で一番大事なのは出版部やと思っている。本願寺の出版する文章がどれほどすばらしいリズムをもっておるかということとわかる。今は何にもリズムがない。リズムがないということは、はじめから生理的にあわんのです。

一番それを感じるの、カール・レービットとあって、これは大河内の先生です。ハイデガーの弟子で、大河内は「カール・レービットは僕の師匠です」と言っているけど、カール・レービットの方は、彼をわしの弟子やと思っているかどうかは知らん(笑)。そのカール・レービットの翻訳が出ているのだけれども、全然読めんです、これが。翻訳で値打ちが下がってしまうのです。文章がへたなのです。ほんと、そういうものでございますよ。だから、われわれはやっぱりお経を読まにゃあかんわ。昭和法要式というのは、これは曾我先生や金子先生や正親先生や大河内先生や、そうそうたる人たちがみんな選んで選んで削らしたのです。よう考えてみたら、誰も読誦しない人ばかりです。お経をあげてお布施をもらうという人はありやせんわ。それで、あんなことになったのだ、と僕は思う。ちよつと休もうか。

#### 四

#### ■ 善導は正雑二行、法然は専雑二行

この「内違外随」というのも「内逆外順」というのも、伝統的には『往生礼讃』の、まあ『往生礼讃』に出てくるのを法然上人は二行の得失を論ずると。これは二行章のご私釈に展開されるのですが、正雑二行という考え方ですね。これはよく心得ておかねばならないのは、善導大師は正雑二行という言い方をしますが、法然上人はこの正雑二行を専雑二行にかえてしまうのです。だから二行章の結論は専雑の判釈です。出てくる元は正雑二行、善導大師は正雑二行とおさえた。これはあくまで正行と雑行です。雑という言葉の自身が問題だったのです。ふつうわれわれは正邪と考えます。正邪二行ではない、正雑二行です。正邪というと日蓮宗になる。正邪になると、やっぱり排他的にならざるをえんでしょよ。しかし、善導が求めたものは正しい行か雑行かということ。正と雑という範疇です。これはあながちに雑が間違

だといっているわけではないのです。正行が正しいという意味でもないのです。それではいったい正しいとは何かと。

### ■ 正行は如来が人間になろうとした行

正行の正の意味は何か。正行の正は仏教においては平等ということですが。如来と等しい行という意味です。雑行は人間の行です、人間が仏になろうとする行です。正行は如来が人間になろうとした行です。人間から真理への道はないんだ。如来から人間への道はある、その道を求めたのです。それが正雑二行の判釈です。だから、そういうところに得失が出てきているのです。得か失かということです。得か損かという意味と違うのです、得か失か、と。

で、この正雑二行の得失に十三あけるのです。失の十三といひまして、十三失です。親鸞聖人は不思議なことに、あんまり善導大師の五種正行ということをやかましくいわんのです。『教行信証』なんかでも、五種正行ということは一つも出てこないです。就行立信釈は出てくるけれども、五種の正行というようなことはいわんのですわ。ここらがやっぱり法然との違いやね。やっぱり法然上人には五種の正行というようなことをいうところに、やっぱり人間臭いのやね。その人間臭さのよさみたいなものもあるのですよ。今の時代は『教行信証』は通用せんのです。こんなことを言うとなつたつて、信心なんてちつとも出てこないのです。で、みんな『教行信証』を読んだら信心ができるように思っている。『教行信証』から信心は出てこないですわね。信心を前提としなければ『教行信証』は読めんです。『教行信証』を読んで信心しようといつたつて、それはあかん。『教行信証』の前提にあるのは『選択集』です。『選択集』というのは、信心を説かないのです。しかし、信心を生み出すようなものをもっているのです。『教行信証』は信心がなかったら読めんです。信心のない人が『教行信証』を読むと『教行信証』は墮落する。宗さんなんか『教行信証』をしやべっているわね、どこかで。三重かどこかでやっている。あれは宗さんならどこそでできるのです。

剣術の流派で、有名な流派があるのですが、こだま返しという剣法があるのです。僕はチャンバラが好きやでね。これは大庭先生の影響です。大庭米治郎という、僕らが学生時代にドイツ語を教えてくださいました。亡くなりました。今年で七回忌になるのかな。こないだ案内状が来ておりました。大庭先生はチャンバラが好きでしたね、その影響を受けたのだと思う。チャンバラが好きなのです。こだま返しという秘剣です。こだまです。山のこだま（木霊）です。だから、そのこだま返しという剣を使うときには、目をあけておつてはいかんのです。耳だ。耳だけなのです。耳をときますのです。目をあけてはいかん。どこからくるかわからないけれども、相手の剣のこだまを聞くと、こだまを見ると、そういう秘剣があります。だから『教行信証』というようなものは理解するものとは違いますね。

## 五

先ほどから言っているように、ふつう十三失の中から「内違外随」という言葉を引いてきたんだと伝統的には理解されていますが、僕はそうじゃないと思う。この「内違外随」は「横超」という言葉、つまり「その国逆違せず。自然の牽くところなり」とあるでしょう。「その国逆違せず」と。逆と違やね。では「随」はどこに出てくるのかというと、「牽く随なり」（聖典二四三〜二四四頁）と。『大無量寿経』では「自然之所牽」（聖典五七頁）とありますが、『大阿弥陀経』を見てもらいなさい、二四四頁の一行目に、「所」ではなくて「随」になっているでしょう。親鸞聖人は「随」を「トコロ」と大きな字で仮名を打つてあるのです。こういうところが述べ書きになってしまふといかんです。やっぱり漢字を読まんと、こういうことに気がつかんのです。でも、さすが本多君や、この「ところ」を「随」という元のおいて「トコロ」と、親鸞聖人と同じように左仮名を入れていきます。あなた方は、ほとんどこれを読んで気がつかんでしょう。ただ、「自然の牽くところ」と読んでしまう。そうじゃない、ここの「ところ」を「随」と書いてある。これだ、「随」というのは。

■ **「違」は食い違う、「逆」は反する、背く、叛逆、「随」はつきしたがう、「順」は流れる**

で、この場合に、「自然の牽くところ」と書いてあるのです。自然法爾ということ。親鸞聖人は、わざわざ「自然法爾章」を書いてるのです。これは余談ですよ。「内違外随」と直接関係ないですけど。「その国逆違せず。自然の牽くところなり」と。これもどうも余談の方になってしまいそうですけど、「内違外随」の「違」は、食い違うということです。これはその次に出てくる「内逆」という、これは反する、背く。叛逆する。食い違うのと違いますよ、叛逆者です。食い違うということは、叛逆とは違うのです。だから「外順」でしょう。外順は、流れにしたがうということです。「随」は、何かにつきしたがうということです。後からついていくという意味です。「順」は違いますよ。「順」は流れるということです、等流するということです。

これは、なんでこのように二つに分けたかといいますと、食い違うとか、つきしたがうという場合には、「随順」の「随」は、同じ至誠心というものもっている消極性をあらわすのです。つきしたがうのです。同じまことといっても、新撰組の「誠」です。あれは、つきしたがうっているだけです。だけど、「順」は、ただつきしたがうのと違うのです。積極的なのです。「随」の場合は消極的です、同じまことでも。至誠心にも積極性と消極性があるということです。『教行信証』に徹底的につきしたがう。もう『教行信証』しかない。曾我先生みたいな



ものです。「真実はここにあります」と曾我先生がおっしゃいます。「真実の教えをみな探していますけれど、ここにありません」と、こう言っておられましたので、「どこにですか」と僕が聞きましたら、にらまれた。そうやろ、あんた方でも、「これや」といわれても、「どこにありますか」と言わんやらんやろ。言わんとケロンとしているのやったら、僕はその方が不思議です。で、後で大河内先生に怒られた、「そんな失礼なことを言うものじゃない」と。失礼なことと違いますがね、僕はわからないさかい聞いたのです。「順」という場合は違いますよ。積極的なのです。だから、同じまことといっても、まことにも二面があるでしょう。消極的なまことと積極的なまことがある。消極的なまことも美しいものです。新撰組というのは美しいでしょう。あれは非常に消極的な美しさです。曾我先生や金子先生……、同朋会運動でも、清沢先生、清沢先生といつて、まことにつきしたごっている。ですから、一面では非常に受動的であり、消極的なんでしよう。しかし一面では信仰のもっている情熱そのものからいったら、積極的なものなのです。その消極的な至誠心と積極的な至誠心をあらわすのです、この二つの言葉で。内容は何かと言ったら、「自然の牽くところ」です。「その国逆違せず。自然の牽くところなり」と。自然法爾ということですよ。

## 六

自然法爾ということについて、これは余談になりますが、六〇二頁の『末燈鈔』と、それから「正像末和讃」の終わりのほうに出てきますわね。これは蓮如が「正像末和讃」の最後のところにちよこんとこれを置くでしょう。ああいうのが蓮如の教学なのです。つまり、自然法爾ということが親鸞聖人の信仰の結論なのです。親鸞の結論だとして置いたわけです。だけど『末燈鈔』の場合には違うのです。これは僕は、もう一つ検討しとらんけれども、自然法爾の文というのは高田派の頭智にお書きになった手紙やという説がありますね。それが『末燈鈔』の中に置かれているのでしょうか、これは何にも書いてないのです。いきなり、

獲字は因位のとさうるを獲という。得字は果位のとさきにいたりてうることを得というなり。

(聖典六〇二頁)

と、なんでこないな言い方をしたのかといえますと、獲得という言葉に因果をあてはめたのです。これは何を獲得するのです。何にも書いてないのです。主語がないのです。いきなり、この文が出てくる。こないだ誰やったかと話したら、お西の聖典にはこの部分が抜けているそうですね。「自然というは」というところから始まっているらしいですね。(本派聖典御消息⑭「自然法爾事」)しかし、僕は何のことかわから

んけれども、「獲字は因位のときうるを獲という」という言い方がなかなかおもしろいと思う。『末燈鈔』はご消息ですから、質問されたことに對して答えたのに違いない。つまり、この文章には背景があるのです。

自然というは、自はおのずからという。行者のはからいにあらず、しからしむということばなり。然というはしからしむということば、行者のはからいにあらず、如来のちかいてあるがゆえに。法爾というは、この如来のおんちかくなるがゆえに、しからしむるを法爾という。法爾はおんちかくなりけるゆえに、すべて行者のはからいのなきをもつて、この法のとくのゆえにしからしむというなり。すべて、人のはじめてはからわざるなり。このゆえに、他力には義なきを義とすとせるべしとなり。自然というは、もとよりしからしむということばなり。弥陀仏の御ちかいの、もとより行者のはからいにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまいて、むかえんとはからわせたまいたるによりて、行者のよからんともあしからんともおもわぬを、自然とはもうすぞとききて候う。ちかいは、無上仏にならしめんとちかいたまえるなり。無上仏ともうすはかたちもなくまします。かたちのましまさぬゆえに、自然とはもうすなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはもうさず。かたちもましまさぬようをしらせんとて、はじめて弥陀仏とぞききならいて候う。みだ仏は、自然のようをしらせんりようなり。この道理をこころえつるのちには、この自然のことはつねにさたすべきにはあらざるなり。つねに自然をさせば、義なきを義とすということは、なお義のあるになるべし。これは仏智の不思議にてあるなり。(聖典六〇二頁)

と、こういう文章を読んでみたら、おそらく皆さん方はこの文章の背景にお手紙で質問した人があるということがわかるでしょう。これがおもしろい。前提があるということです。この文章はこの文章だけで独立していいのではない。自然法爾ということをお問うた人があるということです。誰やったのか、それは僕はわからないけれども、内容はいきなり獲得と出てきます。信心獲得です、

### ■ 信心に因果がある

おそらく。信心の問題に違いない。そのときに因位と果位をあらわしている。信心に因果があるということです。因果があるということは、生きているということです。生きている。つまり、心が生きているんだ。われわれは身体は生きているか知らないけれども、心は死んでるんだ。生きた心を信心というんだ。生きた心というより、生きる心です。この頃みんな年寄りには長生きすることばかり考えている。ゲートボールなどして、健康になっているわね。しかし、心はみんな死んでる。生きとりやせんのです。ゲートボールといって生き生きしているかと思うたら、生き生きしすぎてケンカしたりね。やっぱり僕はほんとうに今日の時代状況を見て、福祉というものの基本原理、福祉、福祉といつているけれども、福祉の原理、そういうものはほんまは坊さんの仕事ですよ。心が生きているということが歓喜ということでしょう。信

心歡喜です。生きる喜びということでしょう。生きる喜びというよりも、喜ぶことが生きているということですか。誰やったかいな、フランスの哲学者で、「歡喜はいのちのシスターである」という有名なテーゼを立てた人があるでしょう。歡喜はいのちの姉妹であると。女姉妹であると。男兄弟とはいわんのです。いのちの男兄弟というたら何かと言ったら、怒りなんだ。歡喜は女姉妹だと。やさしいということですか。

## 七

だから、信心に因果があると。それを獲と得と。信心獲得する。生きる喜びをうるには因果があると。生きる喜びをうる因があるし、因位にうるということがある。その喜びの結果もある、果位もあると、こう言うのです。生きる喜びを感じずということとは、どういうことかね。

果位だ。それが大事なことだ。それで、いきなり自然という言葉が出てくるのでしよう。「自然というは、自はおのずからという」と。これが大事なのです。じつはこれは何度も読んでみてもraitたいと思うのだけれども、「みだ仏は、自然のようをしらせんりよう(料)なり」というような言葉は、これはたいした言葉なのですよ。「よう」というのは「様」。自然の様を知らせん料であると。資料だと、阿弥陀仏というの。これはまあすばらしい文章ですよ。親鸞聖人の消息集のなかでも、これほどすばらしい言葉はほかには見当たらないでしよう。

これはじつは、弘法大師は「法爾自然」といっているのです。法然上人の名前はここからきとるのでしよう、「法爾自然」というところから。自然法爾といっているのではない、法爾自然ということです。法爾自然ということは、あるものがあるがままにあることです。あるがままにあること。法として自然であるということをおうとしていっているのです。これが『声字実相義』と、『吽字義』、『即身成仏義』、弘法大師の三部書といわれる。阿字実相論といわれるこの阿は声ですから『声字実相義』と呼ばれます。今の言葉で言ったら、言葉と世界、あるいは言葉と真理と言ってもいい、それほどしやれた意味です。『声字実相義』。「法爾自然」という言葉がこのなかに出てくるのです。

### ■ 感応道交

曾我先生も読んではるのです。曾我先生が引つばってきたのは何かと言ったら、感応道交という言葉です。曾我先生はすばらしい言葉をみつけたなあと思つて、感心して読んだら、ここにちゃんと出てくる。

仏教の言葉というのは練り上げられているのですよ。今頃のちやちな言葉なんか側にも寄れん。だいたい国語審議会というのがだめやね、あれは。言葉のもっている思想性というものは全然考えない。面倒臭いか、面倒臭うないかだけや。これが一番あかんわ。言葉というものの

本質をまったく理解しとらぬでしょう。だから、この人勉強する人かどうかということが一目瞭然とわかるのは、字引きを持っているかどうかやね。どれだけ字引きをそろえているかということです。字引きをようけそろえている人は油断ならん。先ほど言った大庭米治郎という先生は、二階へ上がったら字引きばかりです。すごいものでしたよ。字引きを引かんのではあかんわ。荻生徂徠という人がおるでしょう。新井白石とけんかした男です。あの荻生徂徠というのは、島流しにあつて、それで康熙字典を食べてしまった人や。島で何もすることないので、字引き一つ買ってきて、それを全部、覚えては食べ覚えては食べて、それで戻ってきたら一流の学者になつたのですよ。字引きを開けてみて、きれいな字引きではあかんわね。

「法爾自然」という言葉は阿字実相論に出てくるのです。そのときには「法爾自然」です。この「法」というのは法身です。親鸞聖人はこれをひっくり返しているでしょう。ただ間違つてひっくり返したのと違いますよ。「自然法爾」ということは「法爾自然」ではないということとです。「法爾自然」ということをいう根拠は何かというと……、自然と実相は同じ概念でしょう。自然は、おのずからしかあるということです。実相は、もののあるべきすがたです、ものがものとしてあるべきすがたです。自然は、おのずからしかあることです。同じ概念でしょう。

#### ■ 「法爾自然」と「自然法爾」の違い

だから、言いかえれば、「法爾自然」ということと「自然法爾」ということはどこで違うかと言ったら、仏教の原則として、因分可説・果分不可説、これが仏教の原則でしょう。因分は可説、つまり言葉になる。因分は説くことができる。仏のさとりの因を説くことはできる。しかし、仏のさとりの結果、仏のさとりそのものは不可説である。「不可説不可説の功德」と親鸞はくり返して言うでしょう。不可説の功德だと。仏のさとりは果分ですから、仏果ですから、それは説くことができない。言葉にできんということです。しかし、因分は説けると。因分は説ける。だから因分可説・果分不可説というのが仏教の原則なのです。仏になるまでの道は説けるかもしれないけれども、その道を通つてさつたさとりの内容は言葉にできないのです。「いろいろかたちもましまさぬ、こころもことばもたえたれば」といううたがあるでしょう。「難思議と名づけたり」と、難思議往生というでしょう。

ところが弘法大師は第三の立場を立てたのです。「果分可説」を立てたのです。仏のさとりの内容は言葉にできると。そしたら、言葉にもならないものを言葉にするためには、どないしてできるのか。それが密教です。三密です。神秘主義です。だから「法爾自然」という場合には、自然を根拠づけているのは法であると、こういうのです。親鸞はそれをひっくり返したのです。それで、わざわざ因位をいつているので

す。信心とかさとりというのは、ただあるものと違ふと。因果があるんだと。「あるがまま」ということと「そのまま」ということとは違ふぞということですよ。因果を否定したら、そのままです。そのまままで救われるといったら、即身成仏すること、つまり神秘主義でしょう。だから阿弥陀仏を立てたのです。「みだ仏は、自然のようをしらせんりようなり」と。阿弥陀仏というのは、人間が仏になった人なのです。なつた仏です。因果をもっている仏です。「しらせんりようなり」というのは、そういう意味です。はじめから仏じゃないということです。

#### ■ 自然法爾

そういうことが、わざわざ「法爾自然」といわずに「自然法爾」といった言葉の内容ですわ。だから、これはちよつと余談になつたけれども、「自然の牽くところ」だという言葉が出てきているでしょう。自然というものは牽かんのが自然のようだと思つていられるけれど、そうじゃない。自然といつたら、そのままということのように思つていられるけど、そうじゃないぞと。「牽くところ」だと。自然にあるということは、おのずからしからしむるんだ。自然にそうせしめられたんだと。その「牽く」という言葉に、わざわざ「随牽」が使つてあるでしょう。牛に引っぱられるというときの牽く。「牛にひかれて善光寺まいり」というでしょう。あなた方が今日ここへ来たのは、自然の牽くところなりです。どつちか知らのですよ、「所牽」か「随牽」かは。所牽の場合だつたら、誰かに一緒に来る人に引っぱつて来られたということです。来るとないのに引っぱつて来られたら、所牽です。しかし随牽は、文字通り自然に牽かれて来たのです。自然という言葉は、言いかえれば必然でしょう。必然的自然です。来るべくして来たということがあるのですよ。今日はこれくらいにしておきましょう、しんどうなつた。

## 質 疑

問い 先生、横川に首楞嚴院というのがありますね。あの首楞嚴院の首楞嚴というのは、『首楞嚴経』という経典がありますが、それに関係しているのですか。

藤元 それはそうです。

問い そうすると、やっぱり『首楞嚴経』を読むところが首楞嚴院ですか。

藤元 そうです。

問い それなら、やっぱり法然上人もそこに関係しているのですか。

藤元 『首楞嚴經』の影響を受けたのは、源信の真如観ですね。だから、それを法然上人が読まなかったわけじゃない、読んでますわね。だから、全然無関係とはいえないでしょうね。最終的には源信の念仏を捨てましたわね。たとえば、今日しやべる暇なかったけど、横超といううな言い方をするときに、親鸞は「横超断」という言い方をするでしょう。それは止観の止とは違うという、止も断も同じような意味、奢摩他をあらわしますが、奢摩他というのでないと、断というのは。

「断」と言うのは、往相の一心を發起するがゆえに、生として当に受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。(聖典二四四頁)

というのが、親鸞の「断」なのです。「横超断」です。止というのは、これは基本的には奢摩他というのは、やめるといふことですけれど、思念をやめるといふことです。けれども、やめたものは出てくるでしょう。煩惱を止めてみたところで出てくる。ただそこらへんで、『論註』になつてくると同じ止観、奢摩他・毘婆舍那を解釈するけれども、曇鸞の止の解釈というのは独自のかたちをもっているのですわ。いわゆる寂滅という意味をあらわす止ではないのです。やっぱり、寂滅というようなことをあらわす止ではない。止というのは、寂滅とか涅槃とか、あるいは正見というような意味をあらわしますが、そういう意味だけではあらわせないものを曇鸞は一生懸命にいおうとしているということとはわかりますわね。

親鸞ははつきりそれを断だと。「往相の一心を發起するがゆえに、生として当に受くべき生なし」と。つまり、無生の生だということを行います。やめたのは無生だろうけど、無生の生ということになったら、それはたんに無生ではないと、たんに寂滅ではない。ですから、今私が言いました、「自然之随牽」のすぐ後に親鸞は「往相の一心を發起するがゆえに」という言葉が出てくるのです。だから、たんなるやめるといふようなものじゃないのです。断つことや、といううな言い方をするのです。そこらへんに、首楞嚴院の念仏というのはあくまで止観の念仏なのですが、どうもそれだけでは納得できないものが法然にあったということは……、ただそれで知らなんだかと思ったら、そうじゃないと思いますよ。やっぱり『首楞嚴經』といううなものを源信自身の真如観あたりは、むしろそういう点が強調、密教的な影響が出ていますから、否定はできないと思いますね。

### ■ 無生の生

これはまあ僕は、本願成就という言い方ですね。成就という言い方、たんなる果ではない。無上正覚とかという場合に、無上なるものとして人間をあらしめる。無上ということが、虚無の身・無極の体という言い方をする。虚無の身というのはだいたい言えると思うのです。その虚無の身・無極の体というのが、どうしてもまいこと言えんのは、無上という言葉です。上がないという言い方です。上がないと思ったら、

一面で言ったら、一番上ということですから、一面で言うたら、上がないということとは、なんぼでも上にあがれるということでしょう。「昇道無極」と言っていますから。やっかいな言葉ですね。まあ今日は、話が横へいったけど、「内違外随」という言葉の出どころだけおさえておいてもらえばいいと思います。ご苦労さんでございました。

(一九八九年二月二十二日)

## 第七十二講

内迂外直 内違外隨 内逆外順 内輕外重 (真聖全二・四七八頁)  
内迂外直 内違外隨 内逆外順 内輕外重 (聖典四五八頁)

### 一

前回は「内迂外直」という第十五番目の内外対についてお話をし、その次の「内違外隨」についてもちよつとふれておきました。その際に申し上げたのですが、「内違外隨」、さらにはその次の第十七番目にあたる「内逆外順」というこの三つについては、従来ほとんど善導大師の二行の得失のご文を典拠として理解されてきたようであります。しかし、二行の得失という、念のために申し上げておきますと、宗祖は、これはまあ『往生礼讚』に出ておる言葉でございますから、また見ておいてください。十三の得失を、善導大師は正行と雑行について得失の判釈ということをやるわけです。そのなかに、過失の部分に「教と相違せる」(聖典三三七頁)という言葉が出てきます。教えに違うと。ここで「内違」という、「違」ということですね。雑行が教に違するというそのお言葉をこの「内違外隨」の典拠とされてまいりました。

### ■ 「内迂外直」は横超の問題

しかし、前回に申しましたように、「内迂外直」という内外対は、これはもう明らかに迂回の教・迂回の善という問題を宗祖はこの対に示されておるということを申し上げました。つまり、「内迂外直」という対で問題にされているのは、横超の問題なのです。

横ざまに超える、「横超断四流」といいますね。これは一般に宗祖の教相判釈ですね。二双四重の教判といわれますが、この横超という言葉は、存覚師の教学、つまり六要の教学で申しますと、扱瑛法師の教判を利用したのだというふうにいわれております。これは『歎徳文』のなかに出てまいります。これは報恩講のときに、覚如の選んだ『式文』と『歎徳文』を拝読するというのが報恩講の決まりになっております。その『歎徳文』の、

兼てはまた扱瑛法師の积義に就いて、横竖二出の名を摸すといえども、宗家大師の祖意を探りて、巧みに横竖二超の差を立つ。(聖典七四五頁)



という、扱瑛法師の言葉として横超・堅超という二超の教判が示されたのだというようにいつております。しかし、やっぱり扱瑛法師というよりも、宗祖は善導大師の「帰三宝偈」のお言葉にありますところの「横超断四流」、四流を超断するという、この言葉を横超という言葉の典拠にしておられるようであります。

### ■ 信心が横超という性格をもつ

その横超ということは、横ざまに超えるということではありますが、これはなにか、横ざまに超えることが信心だというふうな考えやすいのですけれども、そうではなくて、信心のもつておる性格なのです。信心して横ざまに超えるのでない、信心が横超という性格をもっているのです。つまり、横ざまに超えるということですね。横ざまにという、その超えられるものは四流です。四暴流ともいわれますし、生老病死の四流ともいわれます。それは、

「断」と言うは、往相の一心を發起するがゆえに、生として当に受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。かるがゆえにすなわち頓に三有の生死を断絶す。かるがゆえに「断」と曰うなり。（聖典二四四頁）

という言葉で内容が示されております。四流を超断するということの意味です。信心が四流を超断すると、こう言つてあるのです。ただしそのときに、「往相の一心」と言つてあるのです。帰命の一心ではない。ここはとくに宗祖は「往相の一心」という言葉であらわされております。これがじつは、前回に申し上げました、「内違外随」とその次に「内逆外順」という言葉が出てきますね。言うまでもなく、「内違」と「内逆」は違逆の問題であり、「外随」と「外順」は随順の問題です。

この言葉が出てくるのは、二四三頁の『大経』の、これはこの前に指摘しておきましたように、五七頁の、いわゆる『大無量寿経』の科文から申しましたら善悪段といわれる一段の言葉です。「広示三欣浄厭穢」（聖典九八二頁）。広く欣浄厭穢を示すと。浄を欣い穢を厭うことを示す一段です。これをふつう、五七頁のまん中ほどのところから出てまいります「仏告弥勒菩薩」、この一段を善悪段と呼んでおります。この一段の文が、横超という言葉の内容を示す引文として横超積に引かれております。「無上殊勝の願を超発す」（聖典二四三頁）、これはまあ「三誓偈」の言葉でありますね。その次に今申しました善悪段の、

必ず超絶して去つることを得て、安養国に往生して、横に五悪趣を截り、悪趣自然に閉じん。道に昇るに窮極なし。往き易くして人なし。その国逆違せず。自然の牽くところなり。（聖典二四三頁）

とあります。『大経』の場合は、「自然之所牽」とありますね。自然の牽くところだと。とくに自然という言葉が『大経』の場合は、宋訳の

『莊嚴經』の場合はさかんに自然という言葉が出てくるのですけれども、この魏訳の場合は自然という言葉が出てくるのは非常にめずらしいのです。むしろ、ここで自然という言葉が出てくることに宗祖は注目されたのだろうと思います。

## 二

自然というのは、ご承知のように、弘法大師が初めて涅槃という言葉の内容を法爾自然という言葉であらわされました。これは弘法大師の密教のもつ思想的内容です。前回にも申しましたように、宗祖が自然法爾章という、これはおそらく顕智に対するお手紙だろうと思いますが、そのときに、いきなり……、これは『末燈鈔』にも出ておりますし、ご和讃にも出ておりますが、『末燈鈔』で見えていただいた方がよいと思います。

獲字は因位のと きうるを獲<sup>まぎ</sup>という。得字は果位のと きにいたりてうることを得<sup>とく</sup>というなり。(聖典六〇二頁)

と、いきなり因果という言葉を最初に引いてこられます。なんでこない書き方をされておるのか、いろいろと問題にされる人はあるのですけれども、宗祖が獲得という言葉であらわそうとされたときに、因位と果位と。因位にうるを得といい、果位にうるを得という。これは宗祖の筆格であります。いかなる場合でも獲得という言葉を使われた場合には、因果という意味をもっているということでございますね。因位にうるということと果位にうるということ、つまり因果をもっておるものは生きているものという意味です。生きておるものです。まあここで因位といってあるのは涅槃の獲得でありますね。涅槃をうるということです。涅槃というようなものは、生きているものやということをお願いいたします。如来のさとりというものは生きていますものだと。

で、ここでとくに因果ということの問題にされたのは、因果によって涅槃をあらわそうというのが、いわゆる密教でいう、弘法大師のいう法爾自然という意味ではないということをおられるのです、この言葉で。弘法大師の法爾自然というのは、自然をして自然たらしめているのは法だという考え方です。ですから、法爾自然と。親鸞はそれをひっくり返して、自然法爾というのです。ただひっくり返したのではないのです。自然に因果があるということをお願いいたいたいです。自然の因果ということがいいたいわけです。弘法大師の場合は、因果可説論です。果分というのは仏のさとりで。結果です。だいたい、仏教の基本は因分可説・果分不可説です。『華嚴經』なんかは皆そうです。果分不可説、如来のさとりは説けんと。言亡慮絶である。言葉にならない。ところが、弘法大師はその果分を説くことができるという

考え方に立ったのです。仏教の基本論からいうたら、えらい度胸のある人ですね、第三のテーマを立てたのです。だから、果分可説というのは、如来のさとりが説けるというようなことを言ったってね、言葉にならないでしょう。言葉にならないから、「アー」とか「ウン」とかいふ、阿字実相論とか卍字義とか、アーとかウンとかというのは、言葉じゃないけど言葉だと、こういうのです。赤ちゃんがアーというというのが、赤ちゃんのいうアーを母親は聞けるのです、言葉として。わしらが聞いても何のアーかわからない。だから阿字実相論という有名な真言の三義といわれる阿字義・卍字義・即身成仏義。即身成仏義に出てくるのは、だから言葉は何だといったら、響きだというんだ。響きというものは、音に対する音です。つまり、響きは音の交叉でしょう、音又という。音と音が響き合う。生きているものと生きているものが響き合うということでしょう。生きているものと死んだるものとは響かんです。だから、われわれは弥陀の本願、四十八願を読んだってひとつも響かん。お布施になって戻ってくるだけです。ほんとうなら響くはずです。ただしそれはあくまで果分可説に立つからです。

だから、感応道交とかいってしょう。仏の言葉は人間の言葉としては理解できませんけれども、感応道交すると。曾我先生は感応道交というよなことを言ったけど、あれはみんな弘法大師の言葉です。感応ですわ。だから感応道交というけれども、感の鈍い人には道交せんのです。わしらはひとつも道交せん。だから曾我先生の言葉なんかよく見てごらんなさい。僕らは安田先生という人をもったからね、曾我先生の言葉というものは論理では理解できません。安田先生の教学というようなものも、最初から最後まで、僕は曾我先生のああいふ言葉をどう理論づけるかということに生涯ついやされたのではないのか、という気がするのです。本願の分水嶺と言ったってね、本願の分水嶺というのをどこであんなものを発想されたかといったら、歯舞、色丹でしょう。根室へ行つてそこで分水嶺を見たというのです。わしらが見たって「あれは日本の領土や」というぐらいのことしか見えへんけど、ああいふ感覚です。まさに感応道交です。解釈できるような言葉じゃない。だから、僕は曾我先生の思想は、曾我先生という人がおらんだらあかんと思うのです。人を見とらなんだら。

こないだ誰だったかなあ、皆さんご存知かどうか知らんが、『歎異抄聴記』という有名な曾我先生の書物がありますが、あの『歎異抄聴記』と、本多顕彰というて京大の、西谷先生あたりの同僚だった哲学者ですが、その本多先生も『歎異抄』を書いてはるのです。読み比べてみたら全然合わん、なんでですかというて聞いた人があるわ。あなた方、曾我先生を見とらなんだら、曾我先生の書物を読んだってわからへのだる。わかったつもりにはなるかもわからへんけれど、ほんとうは僕はわからないと思う。だいいち曾我先生自体が、言葉にしようと思っても言葉にらんさかいに、身体で、こうやって表現してはるのです。ハーツと、自分の言葉にならないさかいに身体のほうが黙つとれへんかったのだね、あれ。言葉だけでは足らなんだ。そういうものですわ。

やっぱり似たところがあるのだ、弘法大師に。果分不可説のやつを果分可説にしようと考えたのです。如来のさとりを言葉にしようとするようなことは、できることじゃない。言亡、離言真如ともいうわね。言葉を離れる真如です。親鸞はそうじゃないでしょう。やっぱり徹底的に因分可説に立ったのです。徹底的に言葉にしたのです。

### 三

だから、「獲字は因位のと きうる」とか、「得字は果位のと きにいたりてうる」と。因果ということを書いたかったのでしょうか。それは、法をして法たらしめるものは自然だという言い方です。自然に因果があると。自然に因果があるということが、自然のもつ必然性という意味です。必ず然らしむるなりと。だから、「みだ仏は、自然のようをしらせんりょうなり」（聖典六〇二頁）と。僕はあの言葉、大好きなのです。「みだ仏」というのは、仏さまでしょう。阿弥陀仏とは自然のようをしらせんりょうなりと。こないだ長崎の人が、わしに字を書いてくれというから、僕が一番好きなその言葉を書いて他のものと一緒に送ってやったのです。そしたら、僕が一番好きな言葉をとらなんだ。送らにやよかったと思うた。いい言葉でしょう。「よう」は様、「りょう」は資料、阿弥陀仏というのは自然の様をしらせんりょうなりと。自然の様を知れということでしょう。自然というのは、「自然の浄土をえぞしらぬ」（聖典四八五頁）というて、ご和讃にあるでしょう。自然こそ浄土だと、こう言うのです。自然こそ浄土だということは、自然のもつておる力、自然のもつておる力が一番大きな力なのです。その自然の様をしらせんりょうなりと。阿弥陀仏というのは、皆さん方は仏さまというて、なにかすぐキリスト教の神さまみたいなことを思い出すさかみに困るのだけど、そんな仏さまはおらないのです。あれはあくまで化仏です。むしろ、阿弥陀仏というのは、自然の様をしらせんりょうなりと。

#### ■ 阿弥陀仏は縁

つまり、阿弥陀仏というのは、あくまで資料だと。善導大師は阿弥陀仏をもつて増上縁となすと、こう言っておられる。阿弥陀仏は縁だと。われわれが仏となるための縁だと。因ではないと。仏になるのはわれわれがなるんだ。仏にするのは阿弥陀仏です。阿弥陀仏は縁だということとです。阿弥陀仏を縁とすると。

#### ■ 内軽外重

これは、内外対で「内逆外順」の次に「内軽外重」という内外対が出てきておりますが、その軽重の意義を論ずる場合に、これは特に『論註』ですわ。軽重の義、軽いとか重いとかということ考えたのは曇鸞です。まあそれは余談だけど、そこに出てきますわね。阿弥陀仏というのは縁です。縁が大事なのです。縁がなければ因は果にならない。なんぼいい種子をもっておっても縁がなかったらだめや。問題は縁なのです。阿弥陀仏も縁だし仏さまもお師匠さんもみんな縁だ。友達も縁だ。あらゆるものは縁だ。唯識では、一切は所縁というのです。

その自然ということを示してあるのが今の善悪段の言葉です。自然の力とは何かといったら、

必ず超絶して去つることを得て、安養国に往生して、横に五悪趣を截り、悪趣自然に閉じん。道に昇るに窮極なし。行き易くして人なし。その国逆違せず。自然の牽くところなり。(聖典二四三頁)

とあるでしょう。「自然の牽くところ」だと。牽く力です。自然の牽く力です。だから横超なのです。横ざまにというのは、そういう意味なのでしょう。で、さらに『大阿弥陀経』が引いてあるでしょう。

阿弥陀仏国に往生すれば、横に五悪道を截りて、自然に閉塞す。道に昇るに之極まりなし。行き易くして人あることなし。その国土逆違せず。自然の牽く随よびなり。(聖典二四三～二四四頁)

とあります。「ところ」と、その「ところ」は所じゃない、随です。二四四頁の一番最初の字は、わざわざ「自然之随」と、「之所牽」でなくて「之随牽」です。これが『如来会』の言葉を引きたかったゆえなのです。この随が「内違外随」の随です。これを親鸞は「トコロ」と読ませているのです。わざわざルビをおくっておる。「自然之随牽」と。これは、『大経』では「自然之所牽」ですが、『大阿弥陀経』を見ますと「自然之随牽」と。随を親鸞は「トコロ」とルビをうっておる。自然の牽にしたがうというのがふつうの読みです。それを「トコロ」と読むのです。「所」の字と同じ意味で読まれたのです。だから、内容から言ったら逆違と随順の問題だけれども、この随は、逆違と随順という二つの概念をばらばらにして、親鸞はわざわざ違と随、逆と順と。逆順と違随という二つのテーマに組み替えたのです。なんでそういう組み替えをやったのかと思ったら、自然という言葉がもっている二つの意味があると。違というのは、これは食い違いという意味です。逆はそうじゃない。逆は反逆です。違は食い違い、食い違っている。意見が食い違うという。逆の場合は、意見がぶつかり合う。食い違うのは別に苦しまへんのです。ただ意見が食い違っているだけの話です。ぶつかり合うのは、これは苦悩でしょう。

問題は、「内違外随」というようなものは消極的な自然をあらわすのです。自然にも消極的な意味がある。さとりにも消極的なさとりがあるでしょう。しかし、逆順になると、これは積極的な自然をあらわすのです。信心は必ずしも随順だけが信心ではない。徹底的に反逆すると

ということも信心なのです。それは同じ自然でも、自然ということがもっている二面性です。これが大変なのですわ、ほんまは。だから、親鸞はわざわざこれを二つに分けたのは、「内逆外順」ということが言いたかったのです。「内逆外順」の次に「内軽外重」とか「内浅外深」というテーマが出てくるのですが、みんなここから出てくるのです。

「内逆外順」ということがあらわす意味は、「自然の牽く随ともなり」と。こう經典を引いて横超の説明をされたすぐ後に「断」と言うは」と。今度は「横超断四流」の「断」の字です。「横超」ということは「断」をあらわすのです。横超ということは断つということをあらわすのです。断絶をあらわす言葉です、横超は。だから、

「断」と言うは、往相の一心を發起するがゆえに、生しょうとして当まに受まくべき生なし。（聖典二四四頁）

と。これは、こんなのを意識にしようと言葉が死んでしまうのです。下に宗祖の、聖典のままが書いてあるでしょう。「無ム生シ而シテ当ト當ニ受クべき生」と、こうでしょう。「生として当に受くべき生なし」と親鸞はルビを入れているのだね。ところが言葉は「無生にして当に生を受く」と書いてある。つまり、「無生而當受生」は無生の生でしょう。生として当に受くべき生なし、と。日本語で読めばそうなるけれども、「趣としてまた到るべき趣なし」と。親鸞もそう読ませているのだけれども、そう読ませたというのも無理な読ませ方ですが、ほんとうは、無生にして当に生を受くと。無生にして生を受けるといふことです。

#### ■ 遠行地は七地沈空の難

曇鸞のいう無生の生です。それが涅槃の内容でしょう。さどりの内容です。

すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。かるがゆえにすなわち頓に三有の生死を断絶す。（同頁）

と書いてある。「三有の生死を断絶す」と。三有の生死の断絶を説いたのは、菩薩道では第七遠行地です。あなた方の知っておる七地沈空の難といわれる、あの第七遠行地です。これも説明しとかんといかんなあ。

#### 四

菩薩の十地の名前はかならずしも一定しておるわけではないのです。六十華嚴によって十地の名前を呼びますから、初歡喜地とか、まあ私たちにとっては『十住毘婆沙論』の初歡喜地という言葉が一番親しめる言葉になりますが、これも問題なのですが、たとえば曇鸞あたりは

『華嚴經』を読むのにならずしも六十華嚴の『十地經』を基本に読んどうるわけでないに、たとえば初歡喜地を預流歡喜地と、こういう読み方をするので。ふつうは初歡喜地、第二離垢地、第三發光地、第四慧地、第五難勝地、第六現前地、そして第七遠行地です。ふつうは遠行地と呼びますが、遠行地というのは具体的には無相行を行ずると。はじめて無相の行を行ずる、修行する。つまり無相寂滅のさとりを開く境地です、遠行地は。だから曇鸞が読んだと思われる『瓔珞本業經』といいますが、『瓔珞本業經』なんかを見ますと、遠行地というのは過三有遠行地と、ていねいに説明があります。不動地は變化生不動地と。同じ十地の名前でも、こういう名前がわざわざその地の内容をあらわす言葉として『本業經』なんかにはそういう説明がついてあります。「過三有」というのは今ここに出てまいります「頓に三有の生死を断絶す」（聖典二四四頁）という、三有生死を断絶する道が遠行地なのです。だから、遠行というのがある意味では三有、つまり世間のあり方を超える。世間のあり方を、「過」ですから過度する。つまり世間を超える。三有というあり方をもっているいのちを超えて無相寂滅の理をさとする場所、それが過三有遠行地といわれるのです。ところが同時に、皆さんご承知のように、無相寂滅のさとりがもっている危険性ですね。さとりは、なんにも平和なものじゃないわね。さとりは、同時に非常に危険なものです。菩薩のいのちを失うほどの危険な場所なのです。

だから、今読んでもらった「横超断四流」の「断」を説明するところは、非常に読みにくいところなのですが、「生として当に受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。」（同頁）というたら、さとりにきつていよう。で、「すでに六趣・四生、因亡じ果滅す。かるがゆえにすなわち頓に三有の生死を断絶す。」（同頁）と、さとりを開いたということ。さとりを開いたということの危険性を指摘するのが七地沈空の難です。遠行地においてさとりを開いて、それにとどまるのでしよう。それにとどまるのが、ふつうでしょう。それにとどまらさないのが、「自然の牽くところ」なのです。だから、「往相の一心を發起する」と言っているのです。往相の一心の發起なのです。そこから出発するのです。往相の一心。帰命の一心じゃないんだ、ここは。

### ■ さとりをも突破するのが信心

さとりを突破するということでしょう。さとりに沈むのではない。さとりを突破するのが信心です。その信心のさとりを突破するというのが「内逆外順」なのです。それはただひとつ、至誠心というかたちをとるしかないんだ。信心のもっている至誠心。至誠心というのは何かと言ったら、徹底する心です。非常に積極的な魂なのです。だから、昇道無極と言っているでしょう。「道に昇るに之極まりなし」（聖典二四三頁）と。きわまりなしということは、とどまらんということ。それが變化生です。變化生不動地です。あらたなるいのちを獲得したものの言葉です。

これは、言葉だけから言うと「内違外随」という言葉、つまり「内違外随」というかたちであらわされる自然性というものは非常に消極的な意味なのです。しかし、「内逆外順」という言葉をもったときに、はじめて至誠心のもつ非常に積極的な意味があらわされているのです。

「よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」（聖典六二七頁）というのは「内違外随」です。よきひとのおおせを信ずるだけやと。しかし、その内容は何かと言うと、たとい「念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう」でしょう。「浄土にうまるるたね」か「地獄におつべき業」か「総じてもって存知せざるなり」と。そうやってきたら、まったく積極的な言葉になってくる。だから、わざわざ「内違外随」と「内逆外順」というような言葉で、それを二つに分けて示された言葉の本身は、至誠心がもっておる非常に消極的なのと、まったく逆に「三有の生死を断絶」したことにとどまらないのちの情熱みたいなものをあらわそうとされておるのであります。よう。

## 五

「内違外随」の問題としては疑惑の問題なのです。つまり二十願の問題です。内に食い違い、外に随うのですから、疑惑です。しかし「内逆外順」は、疑惑というようななまやさしい問題じゃない、反逆ですから。徹底的に反逆するか、徹底的に順うか。反逆することを徹底していけば、徹底的に順う世界が開けてくるのです。反逆もせず順ずるということは出てこないでしょう。それを至誠心と呼ぶというんだ。だから、問題は二十願です。二十願が何を言おうとしているかという、果遂ということです。果たし遂げると。果遂の魂です。果遂せしめるものは人間の力ではだめなのです、自然です。自然の牽くところです。

僕はなにか、先ほども言うたけれども、『歎異抄』の第二章の言葉ですね、同じような言葉が『口伝鈔』にあるけれども、さすがに唯円という人の文章のもっている厳しさやね。『口伝鈔』の部分は非常にそういう意味ではありがたい言葉かもわからないけれども、厳しさに欠ける。唯円の『歎異抄』の言葉というのは、親鸞が言いたいことは何かと言ったら、

ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。（聖典六二七頁）

ということが言いたいわけですね。別の子細がないということは何かと言うたら、念仏は浄土にうまるるたねか、地獄におつべき業か、そんなことは知らないということでしょう。そういう子細はない。浄土に生まれるから念仏するのでもない、地獄におちるのが怖いから念仏する



のでもない。よき人のおおせをこうむることのほかはないというわけ。よき人のおおせ、つまり如来の心にいのちを捨てるといこと。捨身するということです。『歎異抄』の言葉でいえば、すでに親鸞をたずねてきた人々が「身命をかえりみずして、たずねきたらしまたもう御ころざし」とある。「身命をかえりみず」ということが捨身ということでしょう。身を捨てたということでしょう。あなた方、いのちを捨ててかかっているじゃないかと。すでにあなた方が往生極楽の道を問ひ聞かんがために、身命をかえりみずして来たでないかと。それ以上何がいるのだということ。それをおさえているのです。

身命をかえりみずというところが、いわゆる無相寂滅ということやろ。「生として当に受くべき生なし」ということでしょう。どこかに生まれにやならないということは思うとらんということです。「生として当に受くべき生なし」と。しかし、それは読みかえれば無生の生です。ただ無生じゃないと。無生ということは、これは羅漢のさとりでしよう。つまり、お釈迦さまのさとりで。第七遠行地の無相寂滅のさとりというの、無生のさとりで。無生法忍というでしょう。何べんも出てきますわ。だけど、それはたんに無生ではない、無生の生です。無生の生となつたら、それは変化生です。つまり不動地です。地獄を恐れたり浄土を求めたりすることが迷いでしよう。地獄も恐れんということ、浄土も求める必要がないということでしょう。ただ関東からたずねてきた人は「身命をかえりみずして、たずねきたらしまう御ころざし、ひとえに往生極楽のみちをといきかんがためなり」と、親鸞聖人がたずねてきた人々の気持ちを逆におさえているのでしよう。往生極楽の道を問ひ聞かんがためだと。そういうところに、無生というところに腰かけようとする心があるのでしよう。腰をかけた心です。腰をかけた心は捨ててといっているのです。それが果遂です。

つまり果遂せずばやまずという魂が至誠心なのです。わざわざ今読んでもらった横超釈のところに、引文に、「無上殊勝の願を超発す」とか、「我、超世の願を建つ、必ず無上道に至らん」というような言葉が出てきますわ。世を超え無上なるものとして自己を成就せんということやろ。無上なる存在として自己を成就せん、と。それが果遂の誓いということです。それが、無上なる願に生きんということです。だから、金子先生は「人生はやり直しはきかんけれども、見直すことができる」とおっしゃったけれども、僕はあの言葉は不満でしゃあない。やり直しがきかんけれども、見直すことができるというのは人生観です。宗教観ではない。曾我先生は「信に死す」と言った。「願に生きよ」と。それは明らかに変化生不動地を言っているのです。死して生きる。これが宗教的精神でしょう。だから、「内違外随」というのを、先ほど僕は疑惑の問題だと言ったけれども、疑惑の徹底したのが「内逆外順」なのです。

で、さらに「内軽外重」とあります。今度はまた軽重の問題が出てくる。軽重というのは、軽いか重いかです。この軽重というようなこと

を宗祖が取り上げたのは、明らかに『論註』の八番問答にある。『論註』のもっている一番大事なものは八番問答です。後はまあなのだね、えらいこの頃、『論註』がはやっているけれども、『論註』がはやって『浄土論』がやらんというのがおかしいでしょう。『論註』というのは『浄土論』の解釈だろう。解釈を読んどったってあかんわね。浄土の論はあくまで天親菩薩の『浄土論』です。解釈を解釈しとったってしゃあないわね。ただ解釈でないところがある、それが八番問答です。おそらく僕は親鸞が『論註』を「註論」と読みかえたのは、八番問答だと思う。あれだけは『浄土論』にないわ。そして、あそこだけは菩薩を問題にしとらん、凡夫を問題にしているのです。しかも、それが『論註』の上巻と下巻、上巻の最後のところに置いてあるでしょう。まあ『論註』の上巻の解釈はほとんど道教によっているし、下巻になると……、まああんまり悪口を言わんほうがいいけれども、あんまり皆が『論註』『論註』いうと、ついついけなしとうなつていかん。

#### ■ 業道は重き者を先ず牽く

しかし、ただけなすことができんのが八番問答です。あそこの第六番目が軽重の義。これは八番問答を読んでいただければ、第六番目の問答に出てきます、この言葉がそのまま。校量です。量をくらべる。軽いとか重いとかというのは、量の問題です。校は比較ですから、比べる。どっちが重くて、どっちが軽いかと。どっちというのとは何かと言ったら、これは『観経』の下品下生、つまり十念の念仏と十悪五逆の罪と、どっちが重くてどっちが軽いか。そのときに引いてくるのが『瓔珞業道経』です。つまり業道自然です。業道は重き者先ず牽く、と。「自然之所牽」の「牽」の字が出てくる。業道は重き者を先ず牽くと。「業道如秤」とある。この「秤」は秤、はかり。これは親鸞がかえたのだからと思うけれども、秤はかりを称名の称の字を使っているのです。だけど、言葉からいったら、この秤の字です。秤の字を間違えたのかなあ。聖人は称量という。親鸞聖人は「行巻」の十字釈ですね。「帰命尽十方無碍光如来」の釈のところに、称名の称を「斤両を正す」と書いてあるでしょう。これは欄外註に出ているのです（聖典一六九頁、一〇三三頁参照）。一六九頁のところに讚嘆門の言葉が引いてあるでしょう。

いかに讚嘆する。いわく、かの如来の名を称す。（聖典一六九頁）

と。この「称」の字は欄外に註があります。それをちやう という番号で出してあります。一〇三三頁の一番最初に「称」の字が取り上げられまして、そこに、「称字、軽重を知るなり。説文に曰わく、銓はかりなり、是なり、等なり、俗に秤に作る。」（聖典一〇三三頁）と書いてありますね。で、「斤両を正すというなり」と。秤という字をここに当てたんだらうと思うのですが、『論註』にも、この「称」の字が、秤をこの「称」の字が使っています。『業道経』自体は「業道は称のごとし」と、この称の字が使っている。

親鸞はそういうところをうまくやりますから、「業道は称のごとし、重き者先ず牽く」（聖典二七四頁）と。牽の字が使っています。「重

き者先づ牽く」と。十悪五逆のほうが重いのか、十念の念仏のほうが重いのか、どっちが重いのか、その「軽重の義を校量す」（同頁）と。で、その「軽重の義」というのは、どこで何を基準にするかと言ったら、在心・在縁・在決定。一つには「心に在る」、二つには「縁に在る」、三つには「決定に在る」と。有名な在心・在縁・在決定と。在心というのは何かと言ったら、つまり十悪五逆というのは虚妄の心、虚妄倒の心より生じたものであり、十念の念仏は実相心から生まれたものだ。虚妄倒の心から生まれた十悪五逆というようなのは、実相心から生まれた念仏とは問題にならないと、こうやるわけです。どちらが重いかは自然にわかるだろうと。虚妄心と実相心。虚妄心から生まれたものは十悪五逆である。実相心から生まれたものが十念の念仏である。

### ■ 五種利益増上縁

これは言っておきますが、善導大師の五種利益増上縁というのは、念仏には五つの利益増上の心があると（真聖全一・六二七頁）。五種あると。五種利益増上縁というでしょう。一番最初は滅罪増上縁。一念に八十億劫の罪を滅すると、こう書いてあります。それは、そうですね。『観経』ですから、善導大師は、『観経』の上品上生の人は、念仏を一声称えたら五十億劫の罪が消えるというのです。それから、下品中生の人は弥陀の教えを聞いたたら八十億劫の罪が消える。下品下生の人は、弥陀仏の名を十声して八十億劫の罪を消すから、八十億劫の罪が消えると書いてあります。それを善導大師は取り上げて、滅罪増上縁とすることをいうのですわ。滅罪増上縁、つまり罪を滅する。それを親鸞はまっこうから否定するでしょう。「いまだわれらが信ずるところにおよばず」（聖典六三五頁）と書いて。念仏して罪を滅するということは、いまだ信ずるに及ばずと、『歎異抄』に出ているでしょう。あれもなのですわね、滅罪増上縁と善導大師が言うたものを頭から否定するのですから、親鸞もなかなかくせものですよ、あれは。そういう言い方とは違うでしょう。「業道は称のごとし、重き者先づ牽く」と。虚妄の心より生じた十悪というものは中身はからっぽだと。親鸞のご和讃では、「罪業もとよりかたちなし 妄想倒のなせるなり」（聖典五〇九頁）と、こう言っていますよね。虚妄の心から生まれた罪というようなのは、実相心から生まれた念仏とはおよそ問題にならないと、こう言うのです。

それから在縁というのは、縁の問題です。縁の問題は何を縁にするかということ。罪を滅する縁の重さです。つまり阿弥陀仏を縁にするか、煩惱を縁にするか、どっちかです。煩惱を縁にして生まれたものが十悪五逆だと。もっと簡単に言うたら、煩惱を縁にするというたら友達を縁にするということです。念仏は阿弥陀さまを縁にしたのです。弥陀仏の本願を縁にしたのです、縁にして生まれる。そしたら、どっちが重いかはわかるだろうと。

そして、もう一つは在決定です。決定するかしないか。決定するかどうかと云ったら、前後なしということ。無前無後。これは有間心うけんしん、有後心うごしん。有後心・有間心というのは、徹底せんということ。前があつたり、後ろがあつたりするのは徹底しない。これからどうなるんだらうとか、きのうこうやったとか、しもたことをしたというのは、徹底しとらんということでしょう。有後心というのは、後悔する心です。有間心というのは、決まらないから間にいるんなものが入ってくる。間雑する心です。無前無後というのは、無分別心と云つてある。前後を分別しないんだから、分別せんということ。分別せんということはいいことですよ、これは。分別せんということは、考えんということです。考えんやつほど強いものはないですよ。右翼の人がスピーカーでワーワツと云つてやって来る。あれはなんにも考えとらんからやれるのですよ、あれは。あれは考えよつたら恥ずかしゆうてできるものではない。あれは決定心です、だから強いわね。真つ青な顔をして入ってくる。だから強いわね。それを校量軽重の義と、こう言うのです。問題は、在心・在縁・在決定というのは、心(在心)が因でしょう、在縁が縁でしょう。在決定は果です。縁起というものを徹底的にベースにしているのです。

## 六

『浄土論』というのはご承知のように浄土二十九種の莊嚴が説かれているのです。これがおもしろいわね。国土十七種、依報莊嚴は十七種です。環境です。やつぱり、僕はどんな学問でも環境というものは大事だと思ふけど、修道にとつて一番大事なのは環境だと思ふ。道を求めるものにとつて一番大事なのは環境です。それが国土、十七種に分けてその莊嚴成就が説かれる。修道の場所です。つまり簡単に言うたら、お寺です。そこに、僕は近頃思うのだけでも、同朋会運動と云つてやるでしょう。どこの同朋会に行つても国土の莊嚴成就ということを感じんのです。どこがおかしい。それなら今までお説教の場所が国土莊嚴をしているかというたら、どうもそうはいかんなあ。どうもそうはいかんけれども、同朋会運動と云つても、どうも国土十七種莊嚴を反映しているようには思へんが、どうでしょう。つまり、そこに座れば自然に菩提心が増長せしめられるような雰囲気や、問題は。

### ■ 雰囲気が親鸞のいう自然法爾

雰囲気というのが親鸞のいつている自然法爾です。自然の牽くところというのは、雰囲気なのです。「自然法爾章」の最後に「無義の義」といつているでしょう。なにかわからないけれども、そうなる。雰囲気です。飲み屋に行つてごらんさい、なにかわからないけれども飲ん

でしまうでしょう。お寺へ参つたら、なんかしらないけれども、お念仏が出たということは聞いたことがない。だけどほんまは、なんかしらないけれども、念仏が出たというのがほんとうでしょう。お念仏しなさいといわれて、ナンマンダブツするのではない。なにかしらないけれども、念仏が出てくる。それが無義の義でしょう。つまり自然法爾です。わしの孫はえらいですよ。お地藏さんのところへ行ったら、必ずこうして手を合わせる。わしは教えてへんのやで。わしがキョトーンとしとつたら、おじいちゃんも頭を下げなさいというんや、三つやけど。あんたら、いっぺんもわしに言うてくれたことはない。何が言いたかったのかなあ。

そやけど雰囲気や、問題は。雰囲気ということを初めて哲学の課題として取り上げたのはハイデガーですが、これはまさに無義の義なるがゆえに、このうえは自然を沙汰すべきにあらずで、雰囲気なんてつかまえないのです。しかし、僕は今いうように、『浄土論』でも十七種も国土莊嚴が説かれるけれども、その国土莊嚴の一つ一つをばらばらにしてしもうて解説したってなんにもならないのです、あんなもの。雰囲気は、渾然一体となって生まれてくるものが雰囲気なのです。まあええわ。

そして十七種の国土が説かれて、仏八種功德が説かれるでしょう。八種の仏の功德、仏さまの功德です。で、その後何の説かれるかと言ったら、四種の正修行功德、つまりこれは菩薩だ。菩薩の功德莊嚴とは何やと言ったら、菩薩の修行功德、修行ができるということが功德なのです。修行はしようと思うたつてできへんのですよ。できるということがある。修行ができることが功德なのです。あなた方、勉強するのがしんどいと思うかもしれませんが、しんどいというのはぜいたくや。できることの功德ということがある。本来なら、できやせんのです。

#### ■ 不動応化が還相の菩薩

その菩薩の正修行功德に四種類ある。遍示三宝の徳、これが一番最後に出てくる。一番最初に言葉として出てくるのは、「安楽国清淨 常転無垢輪 化仏菩薩日 如須弥住持」(聖典一三七頁)と。不動応化の徳です。不動応化です。これは四種類説かれるけど、この四種類というのは何かと言ったら、還相回向の内容です。菩薩ですから。一番は不動応化です。動かずして応化するというんだ。「安楽国は清淨にして、常に無垢の輪を転ず」(同頁)と言つてあるでしょう。つまり不動応化というのが八地の菩薩です。還相の菩薩です。われわれは還相回向の内容ということを考えたことがないけれども、還相回向の内容はこの四種類の菩薩の功德として説かれておる、『浄土論』には。それが、まづ不動応化でしょう。

その次に出てくるのは、「無垢莊嚴の光、一念および一時に、普く諸仏の会を照らし、もろもろの群生を利益す」(同頁)と。これは同時遍至の徳です。これは説明は面倒くさいからやめる。一念一時に普く諸仏の会を照らすと、こう言っている。その次が、「雨天薬花衣 妙香



いるのです。「内苦外楽」というような、くだらない内外対が出てきてみたりね、ようこんなことを平気で書いとられるなど思ったりするのですが、そこらへんがおもしろいところでもありますよね。ほんとうは、「内軽外重」については、もういつぺんあらためて検討してみたいと思います。今日はこれくらいにします。

(一九八九年三月十五日)